N. 212 Giugno 2013

BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ DI STVDI VALDESI

PER
BX
4878
.B64
no.212

ANNO CXXX

CLAUDIANA

BOLLETTINO
DELLA
SOCIETÀ DI STUDI VALDESI

Rivista di studi e ricerche concernenti il Valdismo
e i movimenti di riforma religiosa in Italia

Comitato scientifico della Società: Marina Benedetti, Milano - Peter Biller, York - Luciana Borghi Cedrini, Torino - Emidio Campi, Zürich - Pietro Clemente, Firenze - Antonio Di Grado, Catania - Alain Dufour, Genève - Olivier Fatio, Genève - Massimo Firpo, Torino - Franco Giacone, Roma - Philippe Joutard, Parigi - Theo Kiefner, Calw - Domenico Maselli, Lucca - Grado G. Merlo, Milano - Giovanni Miccoli, Trieste - Pierrette Paravy, Grenoble - Alexander Patschowsky, Konstanz - Paolo Ricca, Roma - Giorgio Rochat, Torino - Gian Paolo Romagnani, Verona - Ugo Rozzo, Udine - Kurt Victor Selge, Berlin - Aldo Stella, Padova † - Geoffrey Symcox, Los Angeles - Tullio Telmon, Torino - Giorgio Tourn, Rorà.

Seggio della Società: Susanna Peyronel, presidente - Gabriella Ballesio, vicepresidente - Matteo Rivoira, segretario - Giorgio Ceriana Mayneri, cassiere - Davide Dalmas, Bruno Bellion, Daniele Jalla.

Revisori dei conti: Bruno Mathieu, Roberto Prochet.

Comitato redazionale del Bollettino: Gianclaudio Civale, Davide Dalmas, Albert de Lange, Marco Fratini, Gianmario Italiano, Roberto Morbo, Susanna Peyronel, Matteo Rivoira, Daniele Tron.

Direttore Responsabile del Bollettino: Daniele Lupo Jallà c/o Società di Studi Valdesi, Via Beckwith, 3 - 10066 Torre Pellice (To).

Amministrazione: Via Beckwith, 3 - 10066 Torre Pellice
Tel. e Fax: 0121 - 93.27.65 - e-mail: segreteria@studivaldesi.org

Abbonamento annuo al Bollettino: enti, biblioteche, e persone fisiche non associate: Italia Euro 18,50, estero Euro 23,50.
Per l'abbonamento al Bollettino utilizzare il c/c postale n. 60480597 intestato a Claudiana srl, Via San Pio V 15, 10125 Torino, specificando la causale «Bollettino della Società di Studi Valdesi».

Quote di associazione alla SSV: Italia Euro 32,00, estero Euro 37,00. Utilizzare il c/c postale n. 14389100 oppure il c/c bancario (codice IBAN IT 86 V 03069 31070 0000 26240176) intestato a Società di studi valdesi, Via Beckwith 3, 10066 Torre Pellice (To).
Prezzo del presente Bollettino: Euro 12,00

I Saggi vengono sottoposti in forma anonima a due referee. Le Note e Documenti e le Recensioni vengono sottoposti col nome dell'Autore alla Redazione.

I manoscritti vanno inviati al Comitato redazionale del Bollettino. Le opere da recensire debbono essere inviate in duplice copia.

Pubblicato con il contributo dell'otto per mille alla Chiesa Valdese.

N. 212 Giugno 2013

BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ DI STVDI VALDESI

LIBRARY OF PRINCETON
JUL 26 2013
THEOLOGICAL SEMINARY

CLAUDIANA

PER BX4878 .B64 no.212

Bollettino della Societ` di
studi valdesi.

Il manoscritto 263 del fondo valdese di Dublino: descrizione, storia e annotazioni filologiche*

Abstract: Manuscript 263 preserved in Dublin Trinity College Library (Du263) is one of the lesser studied manuscripts of the Old Waldensian corpus. It has never been the object of an in-depth study. The aim of the article is to undertake such a study, thereby initiating a new line of studies which directly recognise the material features of and the strategies used in the compilation of Waldensian manuscripts. These studies are part of a project to oversee the critical editing of the hitherto mostly unpublished texts in the Waldensian corpus. The article is divided into three parts: in the first there is a codicological and paleographical description of ms. Du263; the second describes the history of the manuscript; and the third contains a list of the texts contained in Du263 and some philological considerations on their positions in the manuscript as compared with the positions of the other copies of the same texts in other Waldensian manuscripts. The data which emerge from an analysis of Du263 make it possible to determine the quality of the manuscript and to hypothesise upon the ratio behind the positioning of the texts within it.

Keywords: Waldensian manuscripts, codicological and paleographical description, history of manuscript, philological considerations

---

* *Mentre questo fascicolo del Bollettino era ormai pronto per la stampa abbiamo ricevuto la triste notizia dell'improvvisa scomparsa dell'autore. Per un suo ricordo, si veda nella rubrica* Vita della Società *alle pp. 209-210 (la Redazione).*

Le immagini a colori a corredo del presente articolo sono pubblicate previa autorizzazione della Trinity College Library di Dublino – Digital Resources & Imaging Services, in data 21/02/2013.

Introduzione[1]

Questo contributo rappresenta l'esito di un primo approfondimento personale sul manoscritto valdese 263 della Trinity College Library di Dublino, all'interno delle ricerche che un'*équipe* di giovani laureati in Filologia romanza, di cui faccio parte e che coordino sotto la direzione della professoressa Luciana Borghi Cedrini, sta compiendo al fine di predisporre una proposta di edizione critica dei testi contenuti nel *corpus* letterario antico valdese[2]. Accennando soltanto a questioni già note e più volte esposte[3], si ricorderà che tale *corpus* – composto

[1] Nel licenziare queste pagine, desidero ringraziare la prof.ssa Luciana Borghi Cedrini, docente di Filologia romanza presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Torino, con cui sono state discusse molte delle questioni qui trattate, e la prof.ssa Patrizia Cancian, paleografa della stessa Università, delle cui competenze ho usufruito per la descrizione paleografica del manoscritto, sottoponendole, in fotocopia, immagini delle carte di Du263 (e degli altri codici del *corpus* valdese). Un ringraziamento va anche alla dott.ssa Aisling Lockhart della Manuscripts & Archives Research Library del Trinity College di Dublino e alle sue collaboratrici per la gentilezza dimostratami in occasione dell'ispezione diretta del codice.

[2] I manoscritti del *corpus* sono conservati attualmente a Dublino, Cambridge e Ginevra, dove si sono formati fondi valdesi, e a Digione, Grenoble, Carpentras e Zurigo dove si trovano singoli codici.

Sigle dei manoscritti citati nel testo:

Ca: Ca29 = Cambridge, Cambridge University Library, ms. Dd XV 29; Ca30 = Cambridge, Cambridge University Library, ms. Dd XV 30; Ca31 = Cambridge, Cambridge University Library, ms. Dd XV 31; Ca32 = Cambridge, Cambridge University Library, ms. Dd XV 32.

Di: Di234 = Dijon, Bibliothèque Municipale, ms. 234.

Du: Du258 = Dublin, Trinity College Library, ms. 258; Du260 = Dublin, Trinity College Library, ms. 260; Du261 = Dublin, Trinity College Library, ms. 261; Du262 = Dublin, Trinity College Library, ms. 262; Du263 = Dublin, Trinity College Library, ms. 263; Du264 = Dublin, Trinity College Library, ms. 264; Du267 = Dublin, Trinity College Library, ms. 267; Du269 = Dublin, Trinity College Library, ms. 269.

Ge: Ge163 = Genève, Bibliothèque Publique et Universitaire, ms. 163; Ge206 = Genève, Bibliothèque Publique et Universitaire, ms. 206; Ge207 = Genève, Bibliothèque Publique et Universitaire, ms. 207; Ge208 = Genève, Bibliothèque Publique et Universitaire, ms. 208; Ge209 = Genève, Bibliothèque Publique et Universitaire, ms. 209; Ge209a = Genève, Bibliothèque Publique et Universitaire, ms. 209a; Gre43 = Grenoble, Bibliothèque Municipale, ms. 43.

[3] Per cui basterà rimandare, in ultimo, a L. Borghi Cedrini, *L'antica lingua valdese*, in *Héritage(s). Formazione e trasmissione del patrimonio culturale valdese*, Atti del XLVI Convegno di studi sulla Riforma e sui movimenti religiosi in Italia (Torre Pellice, 2-3 settembre 2006), a cura di D. Jalla, Torino, Claudiana, 2009, pp. 225-237, e a un mio intervento dal titolo *L'antica letteratura valdese* al convegno degli Amici della Scuola Latina di Pomaretto del 2010, pubblicato, oltre che negli Atti del convegno, in «La beidana. Cultura e storia nelle Valli Valdesi», 71, 2011, pp. 38-46.

da una ventina di codici che risalgono al tardo Medioevo e che sono esempio unico di documentazione prodotta nella propria lingua da parte di un movimento definito ereticale – è a tutt'oggi per la maggior parte inedito. La nostra *équipe* cercherà di colmare questo vuoto all'interno degli studi romanistici, medievistici e di storia della religione, grazie all'interessamento della casa editrice Claudiana che, in accordo con la Società di Studi Valdesi, ha promosso a partire dal 2010 un progetto, patrocinato dalla Tavola Valdese, volto a pubblicare l'intero *corpus*. A differenza di un precedente progetto che la stessa Claudiana aveva avviato tra la fine degli anni Settanta e l'inizio degli anni Ottanta del Novecento, il nuovo piano editoriale non prevede la pubblicazione dei contenuti dei manoscritti tramite la trascrizione dei singoli codici che lo compongono ma l'allestimento dell'edizione critica dei vari testi, alcuni diffusi in più copie all'interno dei codici, suddivisi per "generi letterari". Come è noto, infatti, ad eccezione di quelli che tramandano i volgarizzamenti biblici, i manoscritti valdesi sono miscellanei (come si vedrà, tale è la natura del ms. Du263) e contengono quasi esclusivamente sermoni, trattati e poemetti. Con la casa editrice Claudiana si è deciso di studiare per primi i sermoni ed è di questi che il nostro gruppo di lavoro si sta occupando nella prima fase[4].

Parallelamente al lavoro di edizione è importante approfondire lo studio dei singoli manoscritti del *corpus* come individui a sé stanti, cercando di riconoscere la fisionomia di questi "oggetti" – al di là della parcellizzazione di cui inevitabilmente sono vittime quando vengono estratti e studiati solo alcuni testi – dal momento che il riconoscimento delle caratteristiche formali e delle strategie compilative aiuta a ricostruire uno sfondo entro il quale possono essere compresi e valutati meglio i singoli testi e le varianti che questi presentano rispetto alle copie de-

[4] Una fase preliminare del lavoro è stata dedicata all'individuazione dei testi identificabili come sermoni all'interno del *corpus* valdese; l'individuazione è stata oggetto della tesi di dottorato di Silvia Vigna Suria, intitolata *Censimento dei sermoni dell'antica letteratura valdese*, inedita, discussa presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Messina il 21 aprile 2009, una cui sintesi è contenuta nell'articolo S. VIGNA SURIA, *L'edizione dei sermoni valdesi. Preliminari* in *Valdesi Medievali*, Atti del Convegno *Bilanci e prospettive di ricerca sui Valdesi Medievali* (Milano, 23-24 ottobre 2008), a cura di M. Benedetti, Torino, Claudiana, 2009, pp. 213-223. Sulla base di studi fondamentali sul genere del sermone, Vigna Suria ha identificato nel *corpus* 162 sermoni, di cui 136 attestati in unica copia e 26 in più copie nei diversi codici per un totale complessivo di 204 singoli sermoni. Come *équipe* abbiamo iniziato il nostro lavoro usando la classificazione di Vigna Suria che, nel complesso, ci trova d'accordo; come è normale in lavori di questo tipo, però, l'avvio del progetto tramite la trascrizione dei primi sermoni e lo studio di essi sta mettendo in luce la necessità di aggiornare alcuni dati di questa tesi.

gli stessi testi negli altri codici: il presente studio sul ms. Du263 si pone, dunque, all'interno di questo campo di indagine[5].

Questa premessa è necessaria per presentare quanto si troverà in questo articolo: in primo luogo si fornirà una descrizione particolareggiata del manoscritto dal punto di vista codicologico, dato che, come si accennava, le caratteristiche "materiali", anche quelle che sembrano meno importanti, sono necessarie per avanzare ipotesi sugli aspetti relativi alla composizione del manoscritto (e, in un secondo momento, per un confronto con quelle che emergeranno dagli altri codici del *corpus*); dopo un breve riepilogo della storia esterna del codice, il lettore troverà un capitolo sul contenuto, in cui si presenteranno non una descrizione e un commento dei testi – sermoni e trattati – di Du263 (e non potrebbe essere diversamente, dato che non possediamo ancora la trascrizione di tutti i testi!) ma alcune prime – e per questo inevitabilmente parziali e provvisorie – considerazioni che ha suscitato in chi scrive il dialogo tra i dati ricavati dai primi studi e una personale e veloce "lettura continua" del codice.

Descrizione codicologica e paleografica

Il manoscritto 263 conservato presso la Trinity College Library di Dublino (Du263) è un codice pergamenaceo di piccole dimensioni e di fattura sobria. Il manoscritto, che è stato realizzato con ogni probabilità nelle Valli occitane delle Alpi Cozie, presenta al fondo (c. 123r) una data: 1523. Questo potrebbe essere l'anno in cui il codice fu composto, o quanto meno concluso, anche se non si può escludere con sicurezza che la data sia stata aggiunta in un secondo momento, magari in relazione alla breve nota – che non sembra avere alcun legame con il resto del codice – che un'altra mano ha aggiunto nelle due righe successive, le prime bianche dopo la conclusione del testo (cfr. *infra*).

Il manoscritto parrebbe risalire, come molti altri codici valdesi (alcuni presentano una data degli anni Venti o dei primi anni Trenta del XVI secolo), al periodo che precede di poco il Sinodo di Chanforan (1532), momento nel quale il movimento valdese, decidendo di aderire alla Riforma Protestante, sembrerebbe

[5] La decisione di concentrare l'attenzione in primo luogo su questo manoscritto deriva dal fatto che – fatta eccezione per il ms. Du267, il "sermonario valdese" – questo è il codice del corpus che contiene, stando ai risultati della tesi di dottorato citata alla nota precedente, il maggior numero di sermoni ed è quello di cui attualmente il nostro gruppo di ricerca ha trascritto più testi.

aver dimostrato la volontà di fare chiarezza sul proprio *iter* storico copiando scritti sulla propria dottrina[6]. Anche una prima perizia paleografica di Patrizia Cancian conferma che la composizione dei codici del *corpus* sia avvenuta tra la fine del XV e l'inizio del XVI secolo.

Riportano l'annotazione che Du263 è datato 1523: J. TODD, *The books of the Vaudois. The waldensian manuscripts preserved in the Library of the Trinity College of Dublin*, London-Cambridge, Macmillan, 1865, p. 54, T. K. ABBOTT, *Catalogue of the Manuscripts in the Library of Trinity College Dublin: to which is added a list of Fagel collection of maps in the same library*, Dublin, Hodges, Figgis & Co., 1900, p. 39, M. ESPOSITO, *Sur quelques manuscrits de l'ancienne littérature religieuse des Vaudois du Piémont*, in «Revue d'histoire ecclésiastique», 46, 1951, p. 157, e J. A. SOGGIN, *Uno scritto sul matrimonio dei Valdesi prima della Riforma*, in «Atti dell'Accademia nazionale dei Lincei», serie VIII, vol. VI, 1951, p. 401, che riprende le informazioni sul manoscritto da Todd e aggiunge che il 1523 costituisce il termine *ad quem* dei documenti che sono ivi contenuti. A. BRENON, *Pénitence et pauvreté contre les pièges de ce monde*, in «Protestantesimo», 54, 1999, fasc. 3, p. 202, afferma che il manoscritto risale all'inizio del XVI secolo, J. GONNET, A. MOLNÁR, *Les Vaudois au Moyen-Age*, Torino, Claudiana, 1974, p. 447, lo collocano alla «2/2 XVIe s.» e E. MONTET, *Histoire littéraire des Vaudois du Piémont*, Paris, Fischbacher, 1885, p. 7, lo riconduce al «XVIIme siècle».

Il manoscritto è composto da 124 carte numerate sul *recto*, precedute e seguite rispettivamente da altre due di guardia cartacee non numerate. Inoltre, prima della carta di guardia iniziale e dopo quella finale ve ne è un'altra, più spessa, che è la metà di un bifoglio di carta marmorizzata apposto al momento della legatura (e la cui altra metà è legata al contropiatto); sia sul *verso* del foglio che si trova in posizione iniziale, sia sul *recto* di quello in posizione finale è stato apposto un foglio bianco di rinforzo (cfr. *infra*).

TODD, *The books*, cit., p. 54, e, di conseguenza, SOGGIN, *Uno scritto*, cit., p. 401, hanno attribuito al manoscritto 123 fogli numerati; questo errore deriva dal fatto che nell'antica numerazione, ancora visibile benché depennata, era ripetuto su due carte successive il numero 108 e per questo motivo l'ultimo foglio del codice era numerato 123 invece che 124 (cfr. *infra*).

Le *réclames* poste nel margine inferiore del *verso* di alcune carte (cc. 8, 16, 24, 32, 40, 48, 56, 64, 72, 80, 90, 98, 106 e 114) permettono di ricostruire la

[6] L'ipotesi è stata avanzata da Luciana Borghi Cedrini; cfr., in ultimo, BORGHI CEDRINI, *L'antica lingua valdese*, cit., p. 226.

struttura del codice che è composto da 15 fascicoli: 13 quaternioni e 2 quinioni, secondo lo schema riportato sotto[7]:

I^{8} (cc. 1-8), II^{8} (cc. 9-16), III^{8} (cc. 17-24), IV^{8} (cc. 25-32), V^{8} (cc. 33-40), VI^{8} (cc. 41-48), VII^{8} (cc. 49-56), VIII^{8} (cc. 57-64), IX^{8} (cc. 65-72), X^{8} (cc. 73-80), XI^{10} (cc. 81-90), XII^{8} (cc. 91-98), XIII^{8} (cc. 99-106), XIV^{8} (cc. 107-114), XV^{10} (cc. 115-124).

La netta prevalenza di quaternioni in un codice pergamenaceo di queste zone della prima metà del XVI secolo è in linea con la tendenza francese per cui nel XV secolo "l'allestimento tipico dei codici in pergamena si basa sul quaternione che arriva a superare il 90% di diffusione nella seconda metà del secolo"[8] mentre in Italia la preferenza nella fascicolazione dei codici – tanto pergamenacei quanto cartacei – è accordata al quinione, il cui uso, già maggioritario nella prima metà del XV secolo, pare incrementare nei codici pergamenacei della seconda metà del secolo[9].

La pergamena usata nei primi tredici fascicoli non è di buona qualità e si notano spesso differenze di spessore e colore tra le varie carte. Lato pelo e lato carne presentano una netta disparità: il primo è quasi ovunque giallastro e talvolta sono visibili follicoli; le facciate carne, al contrario, sono bianche e più lisce[10]. Sulla pergamena sono presenti alcuni fori, tre dei quali sicuramente originari in

---

[7] Nello schema il numero romano indica il numero del fascicolo, in apice si trova il numero di carte che lo compongono (8 indica che il fascicolo è un quaternione, 10 che è un quinione) e tra parentesi tonde la numerazione delle carte del fascicolo all'interno del codice.

[8] P. BUSONERO, *La fascicolazione del manoscritto nel basso medioevo*, in P. BUSONERO et al., *La fabbrica del codice. Materiali per la storia del libro nel tardo medioevo*, Roma, Viella, 1999, p. 63.

[9] Stando al *corpus* di manoscritti preso in considerazione da BUSONERO, *La fascicolazione*, cit., p. 64, nei primi cinquant'anni del Quattrocento l'uso del quinione è attestato nel 63,1% dei codici pergamenacei prodotti in Italia, nei secondi cinquant'anni nel 78,2%. A pagina 86, Busonero aggiunge che nell'Italia del XV secolo «il quinione copre largamente tutta la produzione manoscritta, vuoi in pergamena vuoi in carta, con la distinzione che, nel primo caso, si accompagna ai quaternioni, mentre nel secondo [...] è affiancato da una buona percentuale di senioni».

[10] Tra le carte particolarmente gialle e/o rigide si segnalano le cc. 17, 25, 32, 40, 41, 48, 90 che sono bifogli esterni di alcuni fascicoli. Si nota, dunque, una certa tendenza da parte dell'assemblatore del manoscritto a inserire i bifogli più spessi in posizione esterna e a riservare alle carte più sottili e malandate la posizione interna. Nonostante non sia sistematica – vi sono fascicoli in cui le carte più gialle e spesse non fanno parte del bifoglio esterno, come, ad esempio, il secondo (cc. 9-16) o il decimo (cc. 73-80), in cui la carta più rigida è interna (rispettivamente la c. 10 e la c. 78) – credo che sia da mettere in luce questa tendenza, comune nella pratica di preparazione del codice, che mi è suggerita dalla lettura di M. MANIACI, *Archeologia del manoscritto: metodi, problemi, bibliografia recente*, Roma, Viella, 2002, p. 44.

quanto la scrittura aggira i buchi[11]. Oltre ai fori, si riscontrano ondulazioni, stiramenti[12] e differenze di spessore all'interno di una stessa pagina riconducibili alla qualità scadente della pergamena e/o a una sua eccessiva lavorazione[13]; alcune carte, infine, mancano di parte del margine inferiore o superiore[14].

Negli ultimi due fascicoli la pergamena è senza dubbio di migliore qualità e le varie carte presentano una consistenza abbastanza omogenea: la pergamena non è particolarmente spessa né rigida, anzi piuttosto sottile e pieghevole; lato pelo e lato carne, pur presentando lievi differenze di colore[15], non si differenziano sensibilmente come nelle altre parti del manoscritto e si intravedono appena follicoli su alcune facciate.

Chi ha preparato la pergamena pare aver adottato alcuni accorgimenti, anche se elementari. Oltre a quanto già sottolineato a proposito della posizione delle carte all'interno dei fascicoli alla nota 11, il preparatore sembra aver cercato di nascondere le imperfezioni e impurità della pelle per rendere maggiormente fruibile il supporto scrittorio. Si nota, infatti, una certa attenzione a confinare i follicoli fuori dallo specchio di scrittura; solo in alcuni casi (su tutti le cc. 80v e 86v), in cui evidentemente lo stato della pergamena non consentiva di fare altrimenti, i

---

[11] Tali fori si trovano alle cc. 22 (lunghezza: cm 0,8 ca.), 30 (cm 1,2 x 0,8 ca.), 79 (cm 0,2). A questi tre se ne aggiunge un quarto alla c. 60 (cm 0,8 ca.), che si trova sul margine esterno e quindi fuori dallo specchio di scrittura. Le carte in cui sono visibili i fori – che ad eccezione della c. 79, molto sottile, rientrano nella media degli spessori delle carte del codice – sono interne ai fascicoli, dato che potrebbe rispecchiare, con MANIACI, *Archeologia*, cit., p. 44, la volontà dell'assemblatore di inserire le carte con imperfezioni in posizione interna, più riparata e meno visibile. Alla c. 81, inoltre, si nota un taglio obliquo, lungo cm 2,1, di cui 1,2 coinvolge lo specchio di scrittura, sicuramente già presente al momento della scrittura in quanto il copista non vi ha scritto sopra sul *recto* (ll. 3-8) e sul *verso* ha iniziato a scrivere dopo questo taglio, che occupa la prima parte delle righe 4 e 5.

[12] Presentano ondulazioni e stiramenti le cc. 11r, 26v, 31v, 32v, 66r-66v, 111r-111v.

[13] A questi fattori possono essere ricondotte le "smagliature" presenti sul margine esterno delle cc. 20 e 33 e su quello superiore di c. 51; all'interno delle "smagliature" delle cc. 20 e 51 sono visibili dei minuscoli fori di cm 0,4-0,5. Alla c. 51 il poco spessore della pergamena è probabilmente dovuto ad un'intensa lavorazione per tentare di eliminare quanto più possibile i follicoli del *recto*. Inoltre, il margine esterno della c. 5 è particolarmente sottile, tanto che si vede in trasparenza la D maiuscola di *Dont* del *verso*. Per quanto riguarda il margine esterno della c. 24, in corrispondenza delle ll. 11-22, che si presenta più sottile del resto della pagina, l'inchiostro alterato di alcune parole fa ipotizzare, invece, che la carta sia stata accidentalmente bagnata nel corso della storia del codice.

[14] È il caso della c. 69, che manca del margine superiore per cm 2,6 in lunghezza e cm 0,4 in altezza, e della c. 100, che non ha il margine inferiore per cm 1,8 in lunghezza e per cm 2 in altezza.

[15] In particolare le cc. 119v-120r, 121v-122r e 123v-124r, cioè la maggior parte delle facciate pelo dell'ultimo fascicolo, sono più gialle delle altre.

follicoli occupano tutta la pagina e sono stati inclusi anche nello specchio di scrittura. Dei tre fori più grandi descritti alla nota 12[16], solo uno (quello a c. 22) si trova completamente nello specchio, benché verso il margine interno (a soli cm 1,3 da tale margine), occupando tre linee di scrittura, un altro (c. 30) si estende nel margine inferiore della carta coinvolgendo solo parte di una riga di scrittura sul *recto* e di due sul *verso* (si trova in coincidenza dell'inizio dello specchio di rigatura sul margine interno) e uno, quello di c. 60, si trova nel margine esterno, cm 1 fuori dallo specchio di scrittura.

Per la composizione del manoscritto, dunque, è stata utilizzata pergamena di qualità e consistenza differente e molti fascicoli paiono costituiti da carte provenienti da fogli di pergamena diversi (conferma questa ipotesi il mancato rispetto della legge di Gregory in cinque di essi, come si vedrà); inoltre, in alcuni punti del codice pare essere stata utilizzata pergamena di recupero.

Due facciate, infatti, paiono palinseste[17]: si tratta delle cc. 84r e 85r sul cui margine interno, a cm 0,5 dallo specchio di rigatura, si vede una *scriptio inferior*[18].

La presenza sul *verso* dell'ultima carta (c. 124v) di una riga di testo («[ ]o p*ru*mier comandame*n*t de la ley de dio es aquest No*n*») che non ha alcuna attinenza con il resto del manoscritto e che, secondo Patrizia Cancian, è redatta in una grafia che parrebbe risalire al XIII-XIV secolo (*littera textualis* molto accurata, con i caratteri ben allineati) induce a ritenere che la scrittura di questa carta fosse stata già incominciata precedentemente, benché in minima parte, e, di conseguenza, che l'allestitore del manoscritto abbia "recuperato" questa pergamena.

I fascicoli incominciano sempre con il lato pelo, ad eccezione degli ultimi due che iniziano con il lato carne. La legge di Gregory è rispettata nei primi otto fascicoli e negli ultimi due; non è rispettata, invece, nei restanti cinque.

---

[16] Non considero a questo proposito il quarto foro (quello di c. 79), perché minuscolo. Si tenga conto che si trova nello specchio di scrittura, benché al limite verso il margine interno: sul *recto* il copista lo ha evitato e ha incominciato a scrivere nel margine, sul *verso* ha concluso la riga prima del foro.

[17] Purtroppo la Trinity College Library dispone di una lampada di Wood molto vecchia, con la quale è consentito guardare soltanto codici cartacei: per questo motivo non ho potuto ispezionare le facciate.

[18] Come si dirà, il margine interno delle carte di Du263 misura cm 1 circa, quindi la *scriptio inferior* inizia più o meno a metà tra il margine e lo specchio di rigatura. In 84r le parole cancellate sono visibili lungo tutto il margine interno, in 85r solo nella parte inferiore. Il centro delle pagine appare molto giallo, forse proprio a causa della cancellatura: a questo proposito la c. 85r si presenta particolarmente gialla, dato che potrebbe essere messo in relazione con il fatto che sono visibili meno righe della scrittura erasa su questa facciata, forse perché cancellate più a fondo.

Nello specifico la situazione dei fascicoli che non seguono la legge di Gregory è la seguente: nel IX fascicolo (cc. 65r-72v), nel X (cc. 73r-80v) e nel XIII (cc. 99r-106v) è stato posizionato male il bifoglio centrale: le due pagine centrali del fascicolo sono carne e dovrebbero essere, invece, pelo. Nell'XI (cc. 81r-90v) i bifogli posizionati male sono due (uno degli intermedi, il II, e il centrale, il IV) e nel XII (cc. 91r-98v) addirittura tre, cioè tutti ad eccezione del primo bifoglio[19]. Come già si accennava, il mancato rispetto della regola di Gregory prova che le carte di questi fascicoli non appartengono a un medesimo foglio, dal momento che se fosse così questa regola sarebbe necessariamente rispettata.

I dati fin qui esposti permettono di ipotizzare che il manoscritto sia stato concepito come prodotto di valore modesto; inoltre, il mancato rispetto della legge di Gregory in alcune parti del codice e la consuetudine ad incominciare i fascicoli con il lato pelo delineano la fisionomia di un allestitore non molto competente in materia[20].

Un veloce confronto con l'altro manoscritto letterario pergamenaceo del fondo dublinese, il ms. Du258 (contenente la traduzione del Nuovo Testamento e di alcuni libri del vecchio e dei deuterocanonici), ha permesso di notare come – in un ambiente che sembra molto vicino a quello in cui venne prodotto il Du263 – il manufatto sia più accurato: nel Du258 la pergamena è indubbiamente di migliore qualità, la legge di Gregory è rispettata e ogni fascicolo inizia con il lato carne[21].

---

[19] Sarebbe più economico ipotizzare, a questo punto, che nel XII fascicolo l'unico bifoglio ad essere posizionato male sia il primo; tuttavia, dato che, fino a questo punto e ancora nel fascicolo successivo (XIII), si inizia sempre con il lato pelo, credo che la volontà dell'artigiano fosse quella di far iniziare così anche il XII fascicolo. Inoltre, ritengo che chi ha allestito il fascicolo sia stato indotto in errore dal fatto che l'attuale c. 92r, cioè la prima di quelle che non rispondono alla legge di Gregory, è una delle pochissime facciate pelo (insieme ad altre, tra cui segnalo le cc. 27r, 51r, 68v) il cui colore non differisce molto dalla facciata carne. In totale le carte che non rispettano la legge di Gregory nel manoscritto sono quattordici: 68, 69, 82, 84, 87, 89, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 102, 103.

[20] Come è noto, l'uso più seguito nel tardo Medioevo era di far incominciare i fascicoli con il lato carne, cfr. MANIACI, *Archeologia*, cit., p. 74.

[21] Nel *corpus* letterario valdese viene conteggiato talvolta il Du269 che, secondo T. VENCKELEER, *Un recueil cathare: le manuscrit A.6.10. de la «collection vaudoise» de Dublin*, in «Revue belge de philologie et d'histoire», 38, 1960, pp. 815-834, e 39, 1961, pp. 759-793, è cataro (e ad un ambiente diverso da quello del Du263 lo porta anche una rapida ispezione codicologica). Ad ogni modo anche questo manoscritto del fondo dublinese è pergamenaceo e la legge di Gregory è rispettata.

Il codice pare essere stato rifilato, anche se non tutte le carte sono perfettamente uniformi[22]. La misura del manoscritto si aggira intorno a cm 15,1-15,2 x 10,2-10,4[23].

TODD, *The books*, cit., p. 54, scrive che il codice misura «6 inches by 4» e ABBOTT, *Catalogue*, cit., p. 39, annota ugualmente «(6 x 4)»; SOGGIN, *Uno scritto*, cit., p. 401, converte in centimetri questo dato e riporta che Du263 misura cm 15,2 x 10,15.

I fori di preparazione per la rigatura del codice non risultano visibili, così come non è visibile dovunque la rigatura; dove lo è – in particolare nelle righe lasciate bianche, o integralmente o parzialmente, e nei punti in cui le rettrici fuoriescono dallo specchio – si vede un leggerissimo tratto, a volte tracciato due volte, che pare dello stesso colore dell'inchiostro (rosso-ramato, cfr. *infra*), talmente tenue che in alcuni punti sorge il dubbio che la rigatura sia stata fatta a secco. Lungo tutto il codice sono ben visibili, invece, le due linee di giustificazione verticali dello specchio e la rettrice maggiore situata alla sommità, anch'esse di colore rosso-ramato, che si estendono su tutta la pagina. Di tale "struttura", che appare generalmente meno visibile sulle facciate pelo più gialle e spesse, nel penultimo fascicolo sono visibili le due linee verticali (in particolare alle cc. 113v, 114r, 114v) e si vede appena, e non su tutte le carte, la rettrice maggiore superiore; nell'ultimo fascicolo, la rettrice maggiore superiore non si estende lungo tutta la pagina.

Nel primo e nel penultimo fascicolo la tecnica di rigatura pare diversa; nel primo sono visibili, verso il fondo di alcune facciate, alcune linee più spesse, di colore grigio-nero, che però potrebbero essersi scurite nel corso del tempo, dato che in altri punti delle stesse pagine la rigatura visibile è comunque rossastra, benché più pesante rispetto alle linee tenui del resto del codice. Nel penultimo fascicolo la rigatura potrebbe essere stata cancellata dopo la scrittura, dal momento che le rettrici non sono visibili, neanche con la lente di ingrandimento, e, come già ricordato, la rettrice maggiore posta alla sommità dello specchio si intravede soltanto, in colore rossastro, su poche carte (108r, 109r e quasi impercettibilmente su 112r e 114r).

[22] Rispetto agli altri codici letterari del fondo dublinese, mi pare che la misura delle carte di Du263 sia meno uniforme e che l'eventuale rifilatura appaia meno regolare.

[23] Sono state misurate le prime carte di ogni fascicolo e le cc. 32v-33r, 33v-34r e 40v-41r in cui l'apertura del codice permette una misurazione migliore. Generalmente nelle descrizioni codicologiche si usa riportare le misure in millimetri ma in questo articolo ho preferito indicarle in centimetri per rendere più immediata la percezione delle grandezze.

Lo specchio di rigatura misura intorno a cm 10 x 7-7,5, l'unità di rigatura si aggira tra cm 0,3 e 0,4 e non pare mutare sensibilmente nel primo e negli ultimi due fascicoli (dove il numero di righe per pagina varia rispetto allo *standard* del codice, cfr. *infra*), anche se nel primo misura qualche mm in meno (si assesta su cm 0,3) e negli ultimi due qualche mm in più (tra cm 0,4 e 0,5); lo specchio di scrittura sembra leggermente più ristretto nell'ultimo fascicolo, dove misura cm 9,5-9,8 x 6,9.

Il margine superiore oscilla tra cm 1,2-1,5[24], quello esterno tra cm 2-2,1[25], quello inferiore tra cm 3,6 e cm 4,2 e quello interno, difficilmente misurabile con esattezza a causa della legatura, tra cm 1-1,2[26].

Stupisce, a mio avviso, un margine inferiore così ampio, calcolando che l'altezza delle carte del codice è di poco più di cm 15. Gli altri manoscritti letterari del fondo dublinese non presentano margini inferiori così estesi: Du258, Du262 e Du267 hanno un margine inferiore che si aggira intorno a cm 2-2,5, Du261 intorno a cm 3, e solo i margini di Du260 – di circa cm 3-3,5, arrivando talvolta a superare di qualche mm quest'ultima misura – paiono più vicini a quelli di Du263[27]. La presenza di un margine così ampio in Du263 potrebbe essere l'esito di una scelta, più o meno consapevole, di chi ha tracciato lo specchio di rigatura, oppure potrebbe derivare dalla mancanza di una (ulteriore?) rifilatura; non pare che si possa invocare la volontà di lasciare uno spazio bianco per inserire alcune glosse esplicative, che non sono poi state scritte, dal momento che lo spazio è troppo piccolo e che, talvolta, nel margine sono stati realizzati alcuni motivi ornamentali e, per quanto riguarda le carte finali di fascicolo, le *réclames*.

Tutte le carte del corpo del codice sono scritte sul *recto* e sul *verso*, a parte l'ultima, scritta unicamente su parte del *recto* e sul cui *verso* si trovano solo le parole «[ ]o p*ru*mier comandame*n*t de la ley de dio es aquest No*n*» risalenti a un periodo precedente, come si è già detto.

Il testo è impaginato su un'unica colonna di scrittura, come è frequente nei manoscritti di dimensioni ridotte[28]. La maggior parte delle facciate presenta 30

[24] Negli ultimi due fascicoli il margine superiore pare leggermente più grande: misura cm 1,4-1,6 nel penultimo fascicolo e cm 2-2,1 nell'ultimo, tenendo conto di quanto si dirà *infra*.

[25] La misura del margine esterno dell'ultimo fascicolo si aggira in media su cm 2,3.

[26] In 34r, unica carta in cui sono riuscito a prendere le misure di questo margine con meno approssimazione per via della maggiore apertura, il margine interno è di cm 1,2.

[27] I dati relativi ai margini inferiori di Du258, Du260, Du261, Du262, Du267 sono parziali poiché ho misurato soltanto poche carte, in attesa di un'analisi codicologica approfondita di questi manoscritti.

[28] Cfr. BUSONERO, *La fascicolazione*, cit., p. 77.

righe di scrittura e alcune 28, 29 o 31. Nel primo e negli ultimi due fascicoli si riscontrano differenze abbastanza forti rispetto alla media: il primo fascicolo presenta, infatti, in quasi tutte le carte, 35 linee di scrittura, gli ultimi due hanno rispettivamente 26-27 righe e 24 righe in quasi tutte le pagine che li compongono. Questo dato è direttamente proporzionale alla misura dell'unità di rigatura.

Lungo tutto il codice le linee di scrittura corrispondono, per quanto si riesce a vedere, alla rigatura dei fogli. La scrittura inizia sempre in coincidenza con la linea di giustificazione di sinistra ma raramente termina in coincidenza con quella di destra che molto spesso oltrepassa di qualche mm. Fa eccezione l'ultimo fascicolo in cui il copista inizia sistematicamente, sul *verso*, la scrittura della riga tra cm 0,3 e 0,5 prima dello specchio[29] e la conclude altrettanto sistematicamente, su entrambe le facciate, più di cm 1 dopo, arrivando anche ad oltrepassare lo specchio di cm 1,1-1,2. Su alcune pagine di questo fascicolo, 116v e 117v, si nota nel margine, in corrispondenza dell'inizio della scrittura del copista, cm 0,4 prima dello specchio, un'altra linea di giustificazione verticale che potrebbe o risalire alla rigatura originaria di alcune delle carte dell'ultimo fascicolo (si ricordi che la doppia verticale era molto diffusa nel Medioevo)[30] o, dato che non è presente sulle altre carte del fascicolo, potrebbe essere stata tracciata in un secondo momento, forse dal copista stesso per ampliare lo specchio di scrittura.

Nei primi tredici fascicoli il testo incomincia sempre sotto la prima rettrice; nel penultimo non si può affermare con certezza, dato che le rettrici non sono visibili[31], e nell'ultimo la prima riga di scrittura si trova al di sopra della prima rettrice, ad eccezione della c. 115r.

Mentre nei primi tredici fascicoli il testo finisce quasi sempre sopra l'ultima rettrice[32], e lo stesso sembra potersi dire del quattordicesimo, nel quindicesimo l'ultima riga di testo si trova sotto l'ultima rettrice visibile[33].

La peculiarità dell'ultimo fascicolo – che probabilmente rispecchia l'*usus* di un copista diverso dai precedenti, come si vedrà – si accorda bene con la caratteristica di queste pagine, descritta nel paragrafo precedente, di non rispettare si-

---

[29] In particolare, la scrittura inizia cm 0,3 prima dello specchio di rigatura in 119v e 120v, cm 0,4 in 115v, 116v, 117v, 118v, 121v, 122v e cm 0,5 in 123v.

[30] Come si vedrà *infra*, in particolare alla nota 35, la rigatura delle carte dell'ultimo fascicolo pare con ogni probabilità risalire ad un periodo precedente.

[31] Alla c. 109r che, come si è detto *supra*, è una delle poche pagine del fascicolo in cui la rettrice maggiore è visibile, la prima riga di scrittura si trova sopra tale linea.

[32] Eccezioni si trovano alle cc. 26r, 42r, 44r, 92r. Il copista segnala questi "strappi alla regola" sottolineando l'ultima parola del rigo di scrittura e inquadrando la parola o le parole aggiunte.

[33] Particolarmente "visibili" a questo proposito sono le cc. 117v e 118r.

stematicamente lo specchio, come se il copista, che magari aveva a disposizione solo un fascicolo e alcuni testi da copiare, cercasse di sfruttare il più possibile lo spazio per completare la trascrizione con il materiale a sua disposizione. Si ricordi, inoltre, che lo specchio di scrittura e l'unità di rigatura dell'ultimo fascicolo sono rispettivamente più piccolo e più grande rispetto al resto del manoscritto: forse anche perché di fronte ad una superficie, preparata in precedenza, che gli doveva sembrare piuttosto limitata, il copista potrebbe aver deciso di non contenere la sua opera di scrittura al solo spazio delimitato dallo specchio.

Tuttavia, la consuetudine ad iniziare la scrittura del testo sopra la prima rettrice nell'ultimo fascicolo potrebbe essere messa in dubbio ipotizzando la presenza di una rettrice superiore ora non più visibile. Si potrebbe avanzare tale supposizione notando che la misura dei margini superiori si aggira intorno a cm 2 e 2,1 se la distanza viene calcolata a partire dalla prima rettrice visibile ma sarebbe di cm 1,7-1,9 – in linea con quanto accade nel resto del codice – se si misura idealmente la distanza dalla rettrice non visibile (sopra la prima riga scritta). Dato che è molto probabile che questo fascicolo fosse stato rigato precedentemente[34], ritengo più economico pensare che la rigatura, la misura dei margini e lo specchio abbiano misure differenti rispetto a quelli degli altri fascicoli del ms. Du263 piuttosto che ipotizzare la mancanza di una rettrice maggiore che, al contrario delle altre rettrici del fascicolo, sarebbe stata cancellata. A sostegno di questa ipotesi va anche la constatazione che nella prima carta del fascicolo, la c. 115r, la scrittura inizia sotto la rettrice visibile attualmente. Se ipotizzassimo la presenza di un'altra rettrice, dovremmo pensare che il copista avesse lasciato la prima riga bianca.

Escludendo quelli che incominciano alla prima riga della pagina, i testi sono generalmente scritti senza soluzione di continuità quando il testo non termina a fine riga, lasciando uno spazio bianco che, come è ovvio, varia da caso a caso; viene invece lasciata una riga bianca prima dell'inizio di un testo quando quello che lo precede termina a fine riga35.

---

[34] Nell'ultimo foglio del fascicolo (c. 124v), in cui è presente solo la linea di testo di cui si è già detto, è ben visibile la rigatura, dato che fa ipotizzare che questa operazione fosse stata realizzata prima della scrittura della linea. Dal momento che le carte dell'ultimo fascicolo paiono appartenere ad un medesimo foglio di pergamena, è molto probabile che il fascicolo fosse già costituito al momento della scrittura della linea; di conseguenza, è altresì logico supporre che non solo la pagina che contiene tale linea fosse stata rigata ma anche le altre del fascicolo.

[35] Eccezioni: cc. 13r, 18r, 31v (solo in un caso dei tre inizi di testo che si trovano su questa pagina), 68v, 73r dove non viene lasciata una riga bianca anche se il testo termina a fine riga; cc. 85v e 92v dove viene lasciata un'ulteriore riga bianca anche se il testo precedente non finisce a fine riga.

In tre casi, tra la fine di un testo e l'inizio del successivo è stata lasciata in bianco una riga su parte della quale è stata posta una rubrica; le altre undici rubriche presenti nel codice sono state realizzate, invece, su parte dello spazio bianco della riga su cui termina il testo precedente.

Cinque rubriche paiono attribuibili al copista della pagina in cui sono collocate: si tratta delle tre per cui è stata riservata appositamente una riga – *De las uertucz teologials* (c. 2r), *sermon de* (c. 32v), *Del iudici auenador* (c. 107r) – e di due di quelle realizzate sulla linea in cui si conclude il testo precedente: *date et dabitur vobis* (c. 81r) e *sermon seconde ayczo meseyme* (c. 83v) dei due sermoni sull'usura[36]. Non mi pare altrettanto sicuro, a causa della grafia e dell'inchiostro utilizzato, che le altre nove rubriche (quelle di alcuni paragrafi dei testi denominati comunemente *Beatitudini* e *Pensieri*, due alle cc. 29v e 30r rispettivamente, una alla c. 31v e quattro alla c. 32r) siano state realizzate dal copista che ha trascritto quelle carte.

Pochi sono anche i titoli correnti, quasi tutti nell'ultima parte del manoscritto; dalla c. 80 in poi, infatti, tutte le carte riportano, sul margine superiore del recto, un titolo corrente (con poche eccezioni: cc. 85, 98, 113, 123, 124).

Si tratta di (non segnalo le varianti grafiche dove lo stesso titolo corrente compare in più carte successive): Sobre lusura (80r), Usura (81r, 82r, 83r, 84r), per i due sermoni sull'usura, Sermon (86r-92r) per i due sermoni costruiti su Matteo 4,1; Bon pastor (93r-94r) per il sermone sull'episodio del buon pastore di Giovanni 10,11; sermon (95r, 96r, 97r, 99r, 100r, 101r, 102r, 103r) in corrispondenza del sermone su Giovanni 16,19, della seconda parte del sermone su Giovanni 16,21 e di quello su Giobbe 30,19; De la penitencia (104r) per il trattato sulla penitenza; sermon (105r-107r) per il sermone su Matteo 6,16; Judici (108r) e Del iudici (109r) per il sermone su Matteo 25,31 che tratta del giudizio contro le nazioni, sermon (110r, 111r), autre sermon (112r), sermon (114r-122r) per i sermoni su Matteo 25,42, Matteo 15, 22 e Matteo 13,3.

Per quanto riguarda le prime 79 carte del manoscritto si notano soltanto i titoli correnti: *Si tu departires la preciosa cosa de lauil* (c. 1r), *Beneuranczas* (c. 29r), *beneuras* (c. 30r), *Pensier lo prumier* (c. 31v) e *Bal* (c. 67r), rispettivamente nei fogli dei trattati *La preciosa cosa*, *Beatitudini, Pensieri* e nella carta che segna il passaggio tra la prima e la seconda parte del trattato sul ballo[37].

---

[36] In tutte le citazioni dal ms. Du263 di questa sezione mi attengo alla grafia del manoscritto, senza apportare alcuna regolarizzazione.

[37] Come si vedrà *infra*, altri tre titoli correnti sono stati aggiunti da un antico lettore del codice.

Il manoscritto è composto in una *littera textualis* del XVI secolo con alcuni inserimenti di "bastarda" e pare opera di tre mani diverse, molto vicine, che sembrano rimandare ad un medesimo ambiente influenzato dalla moda francese[38].

Il primo copista, al quale si deve la trascrizione dei primi tredici fascicoli (cc. 1r-106v), utilizza una grafia chiara ma non sempre ordinata e accurata e si contraddistingue dagli altri due per il modulo più piccolo, maggiormente compresso lateralmente, e per la forma delle lettere che tendono ad essere piuttosto ovali. Il secondo e il terzo copista, ai quali devono essere ascritti rispettivamente il penultimo (cc. 107r-114v) e l'ultimo fascicolo (cc. 115r-124v), presentano entrambi una scrittura di modulo medio, sicuramente più grande di quella che caratterizza la prima parte del codice, ma differiscono tra di loro perché il primo mostra una tendenza alla compressione e a sviluppare le lettere verso l'alto, il secondo, invece, usa una grafia decisamente meno compressa lateralmente, più "mossa", e tende ad allargare le lettere, che si presentano più tondeggianti[39].

Come già rilevato, sia la qualità della pergamena sia la misura dell'unità di rigatura differisce negli ultimi due fascicoli rispetto ai primi tredici, sicché si potrebbe essere indotti a ritenere che lo stesso copista della prima parte del codice sia stato autore anche degli ultimi fascicoli, "allargando" la sua grafia visto che lo spazio era maggiore; tuttavia, Patrizia Cancian ritiene che non ci siano gli estremi per ipotizzare che la prima mano abbia realizzato anche gli ultimi due fascicoli né che il penultimo e l'ultimo fascicolo siano opera di un unico copista[40].

---

[38] Il sistema è, infatti, quadrilineare, le aste ascendenti e discendenti «salgono e scendono» molto; l'influsso della bastarda è visibile su alcune lettere, su tutte – suggerisce Cancian – la *s* di tipo corsivo simile alla forma del 6.

[39] Un quarto copista potrebbe aver trascritto poche pagine, dalla l. 16 della c. 82v alla l. 3 della c. 85v. Si nota in queste carte, infatti, una grafia maggiormente ordinata rispetto a quella del primo copista e di formato ancora più piccolo. Inoltre, al contrario di quanto succede nelle altre parti del manoscritto, in queste carte i motivi ornamentali di forma animale si sviluppano non solo sul margine inferiore ma anche come prolungamento di alcune lettere sul margine esterno e la loro realizzazione è da un lato più accurata rispetto agli altri disegni e dall'altro presenta una colorazione in giallo assente nel resto del codice (cfr. *infra*). Altri elementi che potrebbero concorrere al riconoscimento di una quarta mano derivano dall'inchiostro (cfr. *infra*) e dalla riga bianca lasciata tra un testo e l'altro nel supposto passaggio da questa mano alla precedente in un punto in cui tale riga non dovrebbe esserci (cfr. *supra*). Tuttavia, il fatto che due facciate di questa sezione paiano palinseste (cc. 84r e 85r) complica la percorribilità di questa ipotesi, dal momento che la superficie maggiormente spessa di queste carte potrebbe aver reso più difficile l'opera di scrittura e aver modificato la grafia del trascrittore; anche l'analisi di Patrizia Cancian non sostiene il riconoscimento di questo ulteriore copista.

[40] L'ipotesi della "dilatazione" della scrittura è, inoltre, in contraddizione con quella che pare a tutti gli effetti la volontà del copista di sfruttare la maggiore superficie possibile nell'ultimo fascicolo.

TODD, *The books*, cit., p. 54, scrive che il manoscritto «is written in a black-letter hand of the 16th century» e SOGGIN, *Uno scritto*, cit., p. 401, che esso presenta una «nitida calligrafia gotico-minuscola tarda che potrebbesi retrodatare al XV secolo da un'unica mano, sicché farebbe pensare ad una compilazione di scritti più antichi». Un veloce cenno di MONTET, *Histoire littéraire*, cit., p. 7, definisce la grafia del manoscritto, come quella di Du264, «écriture très nette».

È difficile riconoscere quanti inchiostri sono stati impiegati nella composizione del codice dato che sono visibili numerose variazioni di colore. Molte di queste, riscontrabili talvolta anche all'interno di una stessa pagina, non devono essere verosimilmente attribuite ad un vero e proprio cambio ma ai vari rabbocchi dell'inchiostro: è facile immaginare che la concentrazione delle sostanze e l'applicazione delle formule nella preparazione dell'inchiostro non fossero mai perfettamente identiche e, di conseguenza, che ad ogni rabbocco doveva corrispondere una variazione, più o meno marcata, del colore. Inoltre, la differenza di spessore tra le varie carte, unita al trascorrere dei secoli, alle vicende e alle intemperie subite dal manoscritto, ha con ogni probabilità acuito le differenze di colore all'interno delle pagine.

Tenendo in conto queste premesse, il manoscritto pare vergato con un inchiostro di colore rosso-brunastro, vicino al colore del rame, fino alla c. 82r, che sulle facciate pelo appare più scuro ed opaco, quasi marrone. Lo stesso inchiostro, forse, è stato utilizzato fino alla c. 92r, nonostante debba essere stato sostituito, in alcuni punti di queste pagine, almeno con altri due inchiostri, uno più chiaro, ora giallastro, in cui sono state scritte almeno le prime tre righe di c. 85v[41] (e, forse, anche la pagina precedente, dove, però, il colore eccessivamente giallo della carta, dovuto alla raschiatura, non permette di confermarlo) e uno più scuro (ora nero), per scrivere alcune parti di testo tra le cc. 85v e 91v. Dalla c. 92r fino alla c. 97v, l'inchiostro è indubbiamente più scuro; dalla c. 98r la trascrizione riprende in un inchiostro che appare simile, se non uguale, a quello rosso-ramato della maggior parte delle carte. L'inchiostro non sembra più cambiare fino alla conclusione dell'opera, anche se nel penultimo fascicolo e nelle ultime carte del codice, che sono di consistenza più leggera, il colore è più tenue – simile oggi all'arancione – e nelle prime carte dell'ultimo, un po' più spesse rispetto alle altre degli ultimi due fascicoli, l'inchiostro è più scuro, oggi vicino al marrone.

Unendo i dati relativi all'individuazione dei diversi copisti a quelli che emergono dall'analisi degli inchiostri parrebbe che il primo copista abbia dovuto

[41] Dello stesso inchiostro paiono anche le prime due righe di c. 39v.

cambiare l'inchiostro tre volte nella porzione finale della sua parte di trascrizione. Se le carte da 82v alle prime righe di 85v fossero opera di un ulteriore amanuense (cfr. nota 40), si "risparmierebbe" un passaggio perché il ritorno del primo copista coinciderebbe con il ritorno all'inchiostro in cui è stata realizzata la prima parte del codice. Lo stesso inchiostro parrebbe essere stato usato anche dagli ultimi due copisti: si tratta di un'ipotesi non improbabile, dal momento che la continuità testuale nel passaggio dalla sezione di un trascrittore a quella dell'altro fa ipotizzare che il lavoro di copiatura dei tre amanuensi non sia stato contemporaneo.

Il codice è molto sobrio e presenta pochi motivi ornamentali: le lettere incipitarie con i relativi prolungamenti, le cornici che racchiudono le *réclames* e gli elementi figurativi che si sviluppano nel margine inferiore come prolungamenti grafici di alcune lettere dell'ultima riga di scrittura[42].

Tutte le iniziali di componimento sono in rosso, con due sole eccezioni, la A di c. 14r, che è azzurra, e la C dell'ultimo testo del codice, alla c. 122v, che, di modulo leggermente maggiore rispetto alle altre lettere, è solo toccata di rosso. Il rosso con cui sono vergate le lettere incipitarie pare sempre lo stesso, tranne quello delle sei iniziali comprese tra la c. 92v e la c. 105r, cioè quelle dei fascicoli XII e XIII, che presentano un rosso diverso, simile a quello tracciato da una matita[43].

Le lettere incipitarie – ad eccezione di quelle degli ultimi due fascicoli (XIV e XV) e di un solo caso nel resto del codice (la E di c. 62r) che non presentano alcun ornamento – sono filigranate, in giallo o in viola. Dalle fioriture che circondano le lettere incipitarie partono talvolta alcuni filetti che si concludono quasi sempre con motivi ornamentali che ricordano generalmente, stilizzandolo, il mondo vegetale o animale. Mentre dalle fioriture gialle si diramano filetti che possono essere oltre che gialli, rossi, rossi più chiaro (rosa) o viola, da quelle viola si sviluppano prolungamenti unicamente dello stesso colore[44].

---

[42] Come già detto, nelle cc. 82v-85v i prolungamenti interessano anche lettere non dell'ultima riga e si estendono nel margine esterno.

[43] Oltre al colore, mi pare che anche la grafia in cui sono realizzate tali lettere, o almeno alcune di queste, sia diversa da quella utilizzata nel resto del codice.

[44] Come già ricordato, i colori originari degli inchiostri potrebbero aver subito nel corso del tempo alcune variazioni. In particolare, alcuni filetti, così come altri tratti (cfr. *infra*), presentano oggi un colore molto vicino al rosa. Si potrebbe pensare che questo colore sia dovuto allo sbiadire nel tempo del rosso, ma la convivenza all'interno di alcune pagine di tratti rossi e rosa induce a ritenere che già originariamente fossero due colori diversi.

Le *réclames* sono racchiuse in forme geometriche quasi sempre rettangolari; sia le *réclames* sia i loro contorni sono realizzati nello stesso colore dell'inchiostro e talvolta è presente qualche tocco di rosa.

I prolungamenti grafici di alcune lettere dell'ultima riga sono realizzati, come è ovvio, nello stesso colore dell'inchiostro, accompagnati talvolta da alcuni tocchi di rosa, e rappresentano generalmente volute e disegni piuttosto grezzi che sembrano richiamare motivi floreali.

In rosso sono rubriche, titoli correnti, e segni di paragrafo; le lettere maiuscole sono toccate di rosso o di rosa; in rosa è anche la data finale 1523. Il colore rosso pare più scuro nelle rubriche e nei titoli correnti della prima parte e più chiaro in quelle della seconda. Mentre, come già si accennava, l'inchiostro rosso delle rubriche e dei titoli correnti della prima parte non pare sempre lo stesso usato per le lettere incipitarie delle stesse pagine, quello delle rubriche e dei titoli correnti degli ultimi due fascicoli pare lo stesso utilizzato per le lettere incipitarie di quelle pagine.

TODD, *The books*, cit., p. 54, si esprimeva così sull'ornatura del manoscritto: «The initial letters, titles of tracts, &c., are inserted in red ink, and some of them are adorned with yellow paint; but there is no other attempt at ornament in the volume». Più brevemente SOGGIN, *Uno scritto*, cit., p. 401, informava che «le iniziali sono in rosso, talvolta con ornamenti in giallo».

La misura delle lettere iniziali di testo non è uniforme e si aggira intorno a cm 0,8-1 in altezza e cm 0,7-1,3 in lunghezza; l'altezza corrisponde generalmente a due o a tre unità di rigatura[45]; lo spazio lasciato bianco per la realizzazione della lettera varia tra cm 1 e 1,4 circa. Non tutte le lettere incipitarie poggiano sull'unità di rigatura: 61 vi poggiano, 33 no e in 4 casi non viene usato tutto lo spazio lasciato a disposizione e la lettera occupa uno spazio minore.

Sono ancora visibili, quasi dovunque sotto le iniziali, le lettere-guida che il copista aveva tracciato all'interno dello specchio di scrittura, in alto a sinistra nello spazio lasciato in bianco per la realizzazione della lettera incipitaria[46].

La presenza delle lettere-guida indica che la realizzazione delle lettere incipitarie sia avvenuta in un secondo momento, probabilmente grazie all'intervento

[45] Quasi sempre, quando la lettera incipitaria è la Y (e, in un caso, anche la P, cfr. c. 94v), il tratto basso si estende per alcune righe, arrivando ad occuparne addirittura sei e, una volta, otto. Anche in questi casi, però, lo spazio lasciato in bianco per la realizzazione delle lettere riguarda generalmente solo le prime due-tre righe; nelle linee successive il testo continua partendo in coincidenza (o quasi) della linea di giustificazione sinistra dello specchio di rigatura.

[46] Benché si possa ipotizzare che le lettere-guida siano state realizzate per tutte le iniziali, in alcuni casi non si riescono a vedere al di sotto di esse. In un caso, alla c. 62r, la lettera guida *e* non è stata inglobata nella lettera incipitaria perché, come si diceva, questa non è stata decorata.

di più *rubricatores*. Come già rilevato, infatti, le incipitarie del XII e del XIII fascicolo presentano un colore e una grafia diversa rispetto alle precedenti e quelle degli ultimi due fascicoli (XIV e XV), che sembrano vergate nello stesso rosso delle incipitarie dei primi undici, sono prive dell'ornatura delle maiuscole del resto del codice. Questa constatazione mi spinge ad ipotizzare che i tre copisti dovevano essere – almeno secondo il piano originario – gli artefici anche dell'ornatura delle rispettive sezioni. Infatti, mi pare più economico supporre che il primo copista abbia lasciato in bianco lo spazio destinato ad accogliere le ultime lettere incipitarie della sua sezione (appunto quelle del XII e del XIII fascicolo, eseguite poi da un altro individuo) e che gli altri due copisti abbiano realizzato la sola incipitaria in rosso piuttosto che pensare che, una volta conclusa la trascrizione del codice, un ulteriore artigiano (o più di uno) abbia deciso di realizzare le iniziali dei testi in tre modi differenti. Rafforza questa ipotesi il fatto che almeno cinque rubriche del codice sembrano vergate nella stessa grafia dei testi delle pagine in cui sono inserite: se, come sembra logico, anche le rubriche sono state realizzate dopo la trascrizione, siamo di fronte ad un ulteriore argomento per ritenere che il copista doveva essere anche *rubricator*[47].

La numerazione, vergata con una penna nera nel margine superiore destro di ogni *recto*, pare antica (ma non originaria, come si vedrà) e, a partire dalla c. 109, è stata corretta in tempi recenti, come dimostra la nota che la stessa mano a cui è attribuibile la correzione ha scritto al fondo del codice nel margine inferiore destro della prima carta di guardia (*Foliation corrected Feb. 1962 / 124 folios*, cfr. *infra*): la prima cartulazione, infatti, ripeteva su due carte successive il numero 108; di conseguenza, la numerazione delle ultime carte del manoscritto risultava sfalsata di un'unità. Chi ha corretto tale errore ha tracciato una linea orizzontale con una matita grigia sulla vecchia numerazione e ha scritto sotto, con questo stesso strumento, i numeri corretti. Nonostante sia stata depennata, la vecchia numerazione delle ultime carte è ancora ben visibile.

La differenza tra gli inchiostri del testo e quello della prima numerazione prova che quest'ultima non risale al copista; questo dato non stupisce perché nell'ambito della produzione libraria a fascicoli la numerazione delle pagine era

[47] Rimane da spiegare, però, la mancanza del termine *noczas* nella rubrica di c. 32v che doveva essere con ogni probabilità *sermon de noczas* e figura invece solo come *sermon de*. Dal momento che queste due parole sono in rosso, è difficile pensare che il *rubricator* abbia lasciato lo spazio bianco affinché *noczas* fosse scritta in un momento successivo. La mancanza di *noczas* potrebbe trattarsi semplicemente di una dimenticanza da parte del trascrittore.

«al di fuori della sfera di fabbricazione del libro»[48]. Dato che nel manoscritto non sono visibili né la numerazione dei fascicoli né la cosiddetta segnatura a registro, si deve supporre che, a meno che queste non siano state eliminate dalla rifilatura, per chi ha assemblato il manoscritto bastasse il riferimento della *réclame*. La numerazione, dunque, sembrerebbe connotarsi come il «segnale di riferimento [...] dispositivo concepito ad uso personale» di cui parla MANIACI, *Archeologia*, cit., p. 98, realizzato da uno dei primi possessori del manoscritto per facilitarne la consultazione.

Il manoscritto, attualmente conservato con estrema cura presso il Trinity College di Dublino, deve aver subìto nel corso del tempo alcuni accidenti, dato che presenta oggi il piatto anteriore staccato dal resto del manoscritto ed evidenti macchie nere sui piatti e, soprattutto, sul dorso, presumibilmente dovute a una bruciatura o agli effetti di una combustione. Sui piatti tali macchie si trovano lungo il margine esterno e sul margine inferiore, in particolare nella parte destra, tanto che in questo punto il rivestimento del piatto anteriore si è staccato. Allo stesso modo, nelle caselle delimitate dalle tre nervature più in basso, il dorso risulta particolarmente scuro, nero. Questa colorazione ha reso difficilmente visibili le scritte presenti, in particolare quella più in basso (cioè la sigla antica del manoscritto C. 5. 26).

Inoltre, il margine superiore di tutte le carte del codice presenta un bordo nero – che sembra legato allo stesso evento che ha provocato l'annerimento dei piatti e del dorso – di dimensioni variabili che, nelle carte in cui pare più ampio, come ad esempio nelle cc. 39v-40r, occupa i primi 3-4 mm del margine superiore[49].

Sulle carte di guardia non sono presenti macchie nere ma lungo i margini superiore, esterno e inferiore del *recto* della prima carta di guardia anteriore e del *verso* dell'ultima posteriore il bordo è di colore rossiccio.

È difficile ricostruire con precisione cosa è accaduto al codice; infatti, se da un lato le macchie nere occupano il margine esterno e la parte inferiore dei piatti e del dorso, nelle carte del manoscritto il bordo nero è quello superiore e non coincide, quindi, con le parti nere dei piatti. Inoltre, come si è detto, nella prima e nell'ultima facciata delle carte di guardia il bordo superiore non è nero ma di colore rossiccio in corrispondenza dei margini superiore, esterno e inferiore.

Credo che un'ipotesi attendibile possa essere quella di ritenere che gli effetti di una combustione abbiano danneggiato in particolare il margine superiore del

[48] MANIACI, *Archeologia*, cit., p. 98.

[49] Il taglio superiore è infatti nettamente più scuro di quello anteriore e inferiore.

codice e che, forse proprio in seguito a questo evento, il manoscritto sia stato slegato, e siano state inserite (nuove?) carte di guardia; nelle operazioni di rilegatura potrebbero essere stati scambiati e invertiti di posizione, forse inavvertitamente dato che sono uguali, i piatti, in modo che quello originariamente posteriore è stato posizionato anteriormente e capovolto rispetto alla sua posizione iniziale: per questo motivo, quello che era il margine superiore sinistro del piatto posteriore, e con ogni probabilità presentava segni di combustione, è diventato il margine inferiore destro del piatto anteriore. Se si accetta tale ipotesi, si spiega innanzitutto il motivo per cui macchie nere, che paiono riconducibili ad uno stesso accidente, si trovano sul bordo superiore delle carte del codice e su quello inferiore dei piatti. Inoltre, ipotizzando l'inserimento delle carte di guardia in un momento successivo al danneggiamento, si spiegherebbe da un lato il motivo per cui tali carte non hanno il margine superiore annerito e dall'altro la presenza, nelle due facciate più esposte, di un'impronta rossiccia che potrebbe essersi prodotta a causa del contatto con la parte più colpita dei piatti[50].

Qualunque sia la causa delle macchie, è certo che queste si sono prodotte dopo l'arrivo del manoscritto al Trinity College, e successivamente ai primi anni Quaranta del Settecento, poiché sul dorso annerito è impressa l'antica segnatura C. 5. 26 data intorno al 1743 dal bibliotecario Lyon (cfr. *infra*)[51].

Nel codice sono presenti altre macchie; credo siano del copista le due impronte rosse che si trovano nel margine inferiore delle cc. 71r-v e che presentano lo stesso colore dell'inchiostro utilizzato nella trascrizione di queste pagine. Visto che il colore pare più vivo sul *verso*, potrebbe darsi che la macchia si sia generata sulla c. 71v e che sia trapelata sul *recto*. Forse di inchiostro, ma più probabilmente dovute al passaggio del tempo o all'incuria di chi ha maneggiato il manoscritto, sono alcune macchie brunastre che si trovano sul margine esterno di diverse carte della parte centrale del codice; queste macchie sono particolarmente estese alle cc. 67-70, 73-78 e 86-88, raggiungendo la misura di cm 1,9 x 0,4 ca.

Nel testo non si notano interventi correttivi, ad eccezione di alcuni punti in cui il copista corregge se stesso: si trovano sia alcune (poche) lettere aggiunte nell'interlinea, sia, nei margini, alcune parole che il copista aveva inizialmente dimenticato di scrivere nel testo.

---

[50] È probabile che, prima delle attuali carte di guardia, ve ne fossero altre, dato che nel Du263 mancano le segnature precedenti la C.5.26, tra cui quella della biblioteca dell'Ussher; queste segnature sono visibili in molti degli altri manoscritti valdesi del Trinity College.

[51] Le attuali conservatrici del Trinity College non hanno alcuna notizia di un eventuale incendio né sanno avanzare ipotesi sulle cause dello stato attuale del codice.

Delle quattro parole o brevi frasi che si trovano nei margini, tre (rispettivamente alle cc. 1v, 39v, 77r) rimandano al punto del testo in cui devono essere inserite tramite una piccola forcella (simile all'incirca al segno ˘), una (quella della c. 43v), invece, non mostra alcun richiamo grafico.

Il manoscritto presenta poche note di lettori; tali annotazioni si devono ad antichi lettori e ai bibliotecari del Trinity College.

Tra le note di antichi lettori si annoverano, nel margine esterno della c. 35r, all'interno del trattato sul matrimonio, in corrispondenza delle linee di testo 3-5, le parole "Mariage Sacrement", scritte una sotto l'altra e inquadrate da due linee orizzontali in inchiostro grigio, che sembra quasi argentato. La scritta si collega alle parole, sottolineate nel testo dallo stesso autore della nota, *lo matrimoni es sacrament* della l. 4[52]; alle cc. 66r, 68r e 68v sono stati scritti, successivamente alla trascrizione del codice, rispettivamente i titoli correnti «Du Bal», «Bal» e «Tauerna». L'inchiostro di queste ultime tre note appare molto simile, piuttosto chiaro, vicino al grigio. Infine, alla c. 123r, nelle due righe successive alla fine dell'ultimo testo del codice, una mano corsiva ha scritto in inchiostro nero la nota «au premier iour dumois souna / latronpete», di cui sfugge, al momento, il senso; pur riecheggiandolo, sembra distante il passo biblico di Levitico 25,9: «Il decimo giorno del settimo mese farai squillare la tromba», anche perché con *tronpete* è probabile che l'autore della nota intendesse *trombettiere* e non *tromba*.

Le mani a cui sono riconducibili le note paiono tre; due mani diverse devono aver realizzato le note «Mariage Sacrement» e quella finale (che secondo Patrizia Cancian pare risalire allo stesso periodo in cui venne realizzato il codice e potrebbe essere della stessa mano che ha vergato la data finale) e un'altra, secentesca, i titoli correnti «Du Bal», «Bal» e «Tauerna». Anche se la grafia di «Du Bal» e «Bal» pare più raffinata e sorvegliata, la mano è – anche secondo Cancian – la stessa di «Tauerna». Si può ipotizzare che l'autore di questi tre titoli correnti sia stato Perrin, che nella sua *Histoire des Vaudois* riprende alcune parti del trattato sul ballo e sulla taverna.

A proposito delle note di antichi lettori, TODD, *The books*, cit., p. 57, annota, per quanto riguarda le parole «Mariage sacrement», che queste sono «written in a more modern hand [...] opposite to a passage which seems to be part of a quotation from St. Augustine», e, a p. 63, riporta che la nota dell'ultimo foglio è scritta in una mano più moderna, in un comune inchiostro nero e «does not seem to have any relation to the text of the tract to which it is appended, and is, probably, mere scribbling».

[52] La sottolineatura comprende anche le parole successive: «*C(ar) el es*».

Per quanto riguarda le annotazioni più moderne, oltre alla già ricordata scritta «Foliation corrected Feb. 1962 / 124 folios» della prima carta di guardia finale, che si deve probabilmente a William O'Sullivan o a Hazel Marie Hornsby che nel febbraio 1962 erano rispettivamente *Keeper manuscrits* e *Chief cataloguer* al Trinity College[53], il manoscritto presenta poche altre note. Sul *recto* della prima carta di guardia appaiono, sul margine superiore esterno, una sotto l'altra, le due segnature C. 5. 26 e, tra parentesi, 263. Non mi pare che le due segnature siano opera di una stessa mano; anche la matita usata sembra essere diversa[54]. Nel margine inferiore della c. 1r si trovano, in matita, l'indicazione della segnatura C.5.26 e, sotto di essa, la scritta «Calf», similmente a quanto si osserva in altri codici valdesi del fondo dublinese (e probabilmente non solo in questi...) in cui questa parola si accompagna all'antica segnatura dei manoscritti. «Calf» sembrerebbe essere un'informazione riguardante la legatura, dal momento che in inglese la parola significa "vitello" e si trova spesso nelle prime carte di codici conservati in biblioteche del mondo anglosassone che sono rilegati in cuoio.

Si potrebbe pensare, quindi, che le due segnature C. 5. 26 – sia quella della carta di guardia, sia quella della c. 1r – siano state scritte, probabilmente da due mani diverse, prima del cambiamento operato da Abbott nel 1900; in un secondo momento – e non parrebbe da Abbott stesso di cui si può notare la grafia all'inizio del ms. Du267 – un bibliotecario ha aggiunto tra parentesi nella carta di guardia la nuova numerazione. Questo stesso bibliotecario, insieme ad altri, sembra aver compiuto la medesima operazione sugli altri codici, forse aggiungendo anche la vecchia segnatura là dove non era (più?) visibile, come nel caso di Du264[55].

Il codice presenta una legatura in cuoio marrone; lungo i bordi dei piatti esterni è impressa una sobria cornice costituita da tre linee parallele che occupano

---

[53] Come emerge dal *Dublin University Calendar, 1961-2*, Hodges Figgis and Co. Ltd, Dublin, 1961, p. 44. A questa stessa mano si deve attribuire, con ogni probabilità, la nota finale sul *recto* della guardia volante di Du262 «Pagination continued / June 1956. 208 pages» e la segnalazione delle due segnature in Du264.

[54] L'indicazione delle due segnature, la più recente e quella precedente, è presente su tutti i codici valdesi di Dublino. Il confronto con gli altri codici del *corpus* mi induce a ritenere che la grafia delle due segnature è quasi sempre diversa (Du261, Du262, Du269) e solo in un caso pare la stessa (Du264), ma rimando l'approfondimento della questione ad una prossima ispezione diretta del fondo.

[55] Come già rilevato alla nota 54, la grafia delle due segnature di Du264 sembra riconducibile a quella di chi ha corretto la numerazione in Du263 nel 1962.

cm 0,3. Come già rilevato, i piatti risultano danneggiati in corrispondenza del margine, tanto da mostrare, in particolare nel margine inferiore del piatto anteriore, l'anima in cartone.

Sul dorso quattro nervature delimitano cinque caselle; all'interno della seconda casella sono impresse le parole *Liber de preciosa cosa*, all'interno della quarta *C. 5. / 26*. Tutto il dorso appare piuttosto danneggiato e si vedono oggi con difficoltà il titolo e la segnatura del volume, che erano probabilmente impressi in inchiostro dorato. Su ciascuno dei piatti è incollata la metà di un bifoglio di carta marmorizzata del tipo marmo-pietra in cui il colore verde delle macchie, nelle sue varie sfumature, è inframmezzato da venature violacee. Così come la parte esterna, anche la parte interna presenta segni di danneggiamento, in particolare sui margini superiore, esterno e inferiore.

Su entrambi i piatti, una metà del bifoglio è incollata (funge, quindi, da controguardia) lasciando vedere il rimbocco in parte deteriorato; l'altra metà, lasciata libera, ha la funzione di guardia volante. Il *verso* della guardia volante iniziale, così come il *recto* di quella finale, è bianco, dal momento che, come si diceva *supra*, sono stati applicati due fogli bianchi come rinforzo: su di essi non è visibile la macchia rossastra che è presente invece sulle rispettive carte di guardia affrontate.

Come già detto, il piatto anteriore è staccato dal resto del codice: di conseguenza, le due metà dei bifogli marmorizzati sono divise.

La legatura – che probabilmente è stata slegata e rilegata, fatto che ha comportato forse l'inversione dei due piatti, cfr. *supra* – è stata realizzata dopo l'arrivo del codice al Trinity College, e sicuramente dopo che al manoscritto era stata data la segnatura C.5.26 impressa sul dorso.

Storia esterna

Si ripercorrerà la storia esterna del ms. Du263 attraverso un *excursus* che sarà breve, dal momento che le vicende che hanno condotto alla costituzione del fondo valdese attualmente conservato presso la Trinity College Library di Dublino sono state oggetto di svariati e molto più autorevoli contributi, tra cui fondamentale è un recente studio di Marina Benedetti[56].

La prima menzione del manoscritto oggetto di questa analisi risale all'*Histoire des Vaudois divisee en trois parties*, l'opera del pastore di Nyons

[56] M. BENEDETTI, *Il «santo bottino». Circolazione di manoscritti valdesi nell'Europa del Seicento*, Torino, Claudiana, 2006.

Jean Paul Perrin commissionata dal Sinodo delle comunità riformate del Delfinato e pubblicata a Ginevra nel 1618[57]. Nel VII capitolo della I parte dell'*Histoire*, intitolato «Que Pierre Valdo & les Vaudois ont laissé des livres, lesquels font foy de leur croyance & quels»[58], l'autore riporta alcune informazioni sui manoscritti valdesi su cui ha lavorato. Non vi sono dubbi nel riconoscere il nostro manoscritto nelle parole: «Item [nous avons en main] un liure en parchemin, du moyen de separer les choses precieuses des viles & contemptibles, cest à dire, les vertus des vices»[59]. Come già sottolineato da Todd: «This description, however inaccurate, contains an evident allusion to the first tract in the volume, which is entitled, *Si tu departires la preciosa cosa de vil*»[60].

È difficile stabilire con precisione da dove il Perrin avesse ricevuto il manoscritto, dal momento che l'affermazione che i codici in suo possesso giungano dalla Valle di Pragelato e siano stati conservati grazie a Dominique Vignaux, un pastore della Val Pellice, non pare attendibile: come mi sembra di aver dimostrato in uno studio recente, è improbabile che i codici riuniti dal Vignaux fossero stati conservati nella Valle di Pragelato prima di giungere al Perrin[61]. Se infatti i codici che arrivarono nelle mani del pastore di Nyons furono effettivamente riuniti dal Vignaux, sembra, invece, molto probabile che questi si trovassero, al momento della raccolta, avvenuta nei primi anni del Seicento in seguito alle richieste del Sinodo delfinale, «principalement» nella Val Pellice, come testimonia Pietro Gillio nella sua *Historie* pubblicata nel 1644[62].

Non è, però, sicuro che tra i codici raccolti nelle Valli da Dominique Vignaux ci fosse quello che è oggetto del presente studio; sul tavolo del Perrin arrivarono, infatti, manoscritti anche da Daniel Chamier, pastore di Montélimar, che gli inviò codici, tra i quali alcuni che egli stesso aveva ricevuto dall'erudito Joseph Justus Scaliger; ad eccezione di quello che è oggi conservato a Dublino sotto la segnatura Du262, però, non mi pare che sia dimostrato che in questo gruppo

---

[57] Per le vicissitudini che portarono alla stesura di quest'opera, cfr. BENEDETTI, *Il «santo bottino»*, cit., pp. 9-23.

[58] Tutte le citazioni da documenti antichi sono riportate con la grafia presente in essi.

[59] J.P. PERRIN, *Histoire des Vaudois divisee en trois parties*, Genève, pour Matthieu Berjon, 1618, p. 59.

[60] TODD, *The books*, cit., p. 63.

[61] Cfr. di chi scrive: *I manoscritti valdesi e le Valli del Piemonte: nuove prospettive sugli antichi luoghi di conservazione nelle Valli oggi dette Valdesi*, in corso di stampa negli Atti del convegno *Les Etats de Savoie entre France et Espagne* (Aosta-Gressan, 24-26 maggio 2012).

[62] Cfr. PIERRE GILLES (PIETRO GILLIO), *Histoire ecclésiastique des Églises Réformées de l'an 1160 au 1643*, Genève, pour Jean de Tournes, 1644, pp. 382-383.

ci fossero altri manoscritti letterari valdesi[63]. Inoltre, Perrin ricevette «certains anciens livres en langage barbe» tra il 1611 e il 1612, probabilmente conservati fino ad allora nella Valle di Pragelato, grazie ad un anonimo donatore, come si apprende dagli Atti del Sinodo delfinale di Mentoulles del 1612[64]. Non sappiamo, dunque, in quale di questi gruppi – o in altri ancora?[65] – si trovava il nostro manoscritto prima che il Perrin potesse visionarlo, né dove e da chi fosse stato realizzato e conservato precedentemente: si può soltanto affermare che il manoscritto fu prodotto nelle Valli di insediamento valdese nel XVI secolo.

Una volta terminato il suo lavoro, sembra che Perrin abbia consegnato a Marc Vulson, giurista e consigliere del re presso il Parlamento francese, alcuni dei manoscritti su cui aveva lavorato, vale a dire quelli che sono giunti al Trinity College di Dublino; secondo Marina Benedetti, infatti, fu proprio Vulson – il quale, nel suo *De la puissance du Pape* del 1635 dice di avere «livres e procés» riguardanti i Valdesi – il *counsellor* (per molto tempo restato "anonimo" negli studi valdesi) che prima del luglio 1635 vendette a James Ussher, l'erudito arcivescovo anglicano irlandese di Armagh, alcuni codici valdesi che il dotto uomo di chiesa stava cercando da molto tempo[66] (il primo accenno di un suo interesse in questo senso è contenuto in una lettera del 1611)[67]. Questi manoscritti figurano in possesso dell'Ussher – forse acquistati da poco – il 13 luglio 1635, data nella quale William Brereton vede nella biblioteca dell'arcivescovo di Armagh:

---

[63] In una lettera dell'erudito Simon Goulart allo Scaliger citata da E. BALMAS, M. DAL CORSO, *I manoscritti valdesi di Ginevra*, Claudiana, Torino 1977, p. 16, nota 30 si legge che: «A cette fin [vale a dire per la composizione dell'*Histoire*], M. Chamier, fort affairé ailleurs, luy [a M. Perrin] a remis tout ce que luy aviez envoyé».

[64] L'atto recita così: «a esté ordonné qu'il seroit baillé une bible in folio pour recompense et en eschange à celui qui avoit fourni à M. Perrin pour la construction de l'histoire des Vaudois certains anciens livres en langage barbe lesquels livres appartiendront à la province», cfr. J. JALLA, *Synodes Vaudois de la Réformation à l'exil*, in «Bulletin de la Société d'Histoire Vaudoise», 22, 1905, p. 46.

[65] BENEDETTI, *Il «santo bottino»*, cit., p. 30, ipotizza che alcuni codici valdesi che dovrebbero essere giunti a Perrin potevano trovarsi nella biblioteca dell'arcivescovo di Embrun quando la città fu assediata nel 1585 dalle truppe del signore di Lesdiguières.

[66] Cfr. BENEDETTI, *Il «santo bottino»*, cit., p. 55: «Da Jean Paul Perrin attraverso il giurista e consigliere Marc Vulson a James Ussher: questa la traccia di possesso dei testi dottrinali».

[67] Cfr. BENEDETTI, *Il «santo bottino»*, cit., p. 48. La studiosa informa anche che Ussher era alla ricerca di codici valdesi per scrivere il *De ecclesiarum Christianarum successione*, secondo capitolo dell'*Apology for the Church of England*, che verrà pubblicato nel 1613. Per questa data l'arcivescovo non riuscirà ad avere i codici che, entrati in suo possesso successivamente, gli dovevano servire per un ulteriore capitolo del *De ecclesiarum [...]* che, però, non vedrà mai la luce (Ivi, pp. 43-45).

> the whole books of the Waldenses, which are very rare; they cost him 22 sterling; they are in octavo, about ten or twelve volumes. The language wherein they are written is a miscellaneus language, twist french and spanish. These were sent him from a counsellor in France as also a copy of the plots and designs and proceedings of the inquisitors in France[68].

I manoscritti seguono il vescovo in Inghilterra, dove si trasferisce nel 1641 e dove, quattro anni più tardi, durante uno spostamento tra Cardiff e il castello di St. Donate, la sua carrozza viene assalita; i manoscritti che viaggiavano con lui vengono dispersi nelle campagne vicine e solo dopo tre mesi si conclude la raccolta dei codici perduti. Mancano all'appello, però, almeno due manoscritti valdesi[69], tra cui evidentemente non quello che stiamo studiando che, se venne disperso, dovette essere ritrovato e riconsegnato al suo proprietario.

Alla morte di Ussher, avvenuta nel 1656, la sua biblioteca viene ereditata dal re Carlo II di Inghilterra che nel 1661 la dona al Trinity College dove i codici valdesi si trovano tuttora.

La prima segnatura del manoscritto nella biblioteca del Trinity College è con ogni probabilità quella data da Edward Bernard nel suo *Catalogi librorum manuscriptorum Angliae et Hiberniae*, pubblicato a Oxford nel 1697[70]. Non sappiamo quale fosse la segnatura nel catalogo Bernard del manoscritto che è ora siglato 263; insieme al codice attualmente siglato 267, infatti, il manoscritto oggetto della nostra analisi è l'unico codice valdese del fondo di Dublino che, stando alle tabelle del successivo catalogo di Abbott, non è rintracciabile sul catalogo Bernard[71]. Poco dopo il 1732 (anno nel quale fu completato il trasferimento della Trinity College Library nell'edificio in cui si trova ancora oggi), al bibliotecario John Lyon viene affidata la stesura di un nuovo catalogo, che egli completerà intorno al 1743, come già ricordato, e che non verrà pubblicato; in questa occasione Lyon dà una nuova segnatura ai codici: il nostro viene siglato C.5.26 (Class. C, Tab. 5, No. 26), segnatura che è rimasta in vigore fino al 1900 quando Thomas Kingsmill Abbott la cambia nuovamente ponendo quella attuale[72].

---

[68] L'affermazione si trova in W. BRERETON, *Travels in Holland, the United Provinces, England, Scotland and Ireland (1634-1635)*, edited by E. Hawkins, [Manchester], I, 1844. Riprendo la citazione da BENEDETTI, *Il «santo bottino»*, cit., pp. 50-51, note 25-26.

[69] Cfr. BENEDETTI, *Il «santo bottino»*, cit., p. 43.

[70] Il manoscritto doveva aver avuto una segnatura anche nella biblioteca dell'Ussher che, però, non conosciamo, forse per il cambio delle carte di guardia, cfr. *supra*.

[71] Cfr. ABBOTT, *Catalogue*, cit., pp. xi-xv.

[72] Cfr. ABBOTT, *Catalogue*, cit., p. xviii e p. 39.

Come è noto, dopo il loro ingresso al Trinity College, la "valdesia" dei manoscritti venne dimenticata per circa due secoli e i codici furono classificati in altri modi; riferendosi al catalogo Bernard (1697), Esposito afferma che «les volumes en langue vaudoise furent décrits comme "espagnols" ou "français"»[73] e, secondo Montet, in un catalogo dei manoscritti del Trinity composto intorno al 1780 e rimasto inedito, sei codici valdesi figurano sotto la rubrica «hispanica scripta»[74]. Solo ad Ottocento avanzato il bibliotecario James Todd "riscoprì" i codici – tra cui anche il C.5.26 – e diede di essi una prima descrizione che, a mia conoscenza, rimane anche l'unica dei manoscritti del fondo dublinese[75]. Il carattere valdese del nostro manoscritto è stato confermato da Abbott[76].

Tra i manoscritti del *corpus*, quello siglato Du263 è stato uno dei meno studiati, principalmente a causa del fatto che – all'interno della già poca attenzione riservata a questi manoscritti – in esso non sono contenuti testi considerati di valore letterario e che molti di questi si trovano anche in altri codici: proprio per questi motivi Montet lo definì di un «intérêt très sécondaire»[77].

Contenuto: annotazioni filologiche

Gli unici studiosi ad essersi pronunciati sul numero di testi presenti nel ms. Du263 sono stati Todd e Gonnet-Molnár: il primo individuava 44 testi, i secondi 45[78]. L'oscillazione è data dal fatto che Todd considera un unico testo sulle virtù teologali e cardinali quelli che Gonnet e Molnár ritengono, invece, due testi distinti. Todd, inoltre, avanzava alcuni dubbi sul fatto che questi due scritti fossero indipendenti rispetto al precedente trattato sulla *preciosa cosa*, che è il primo testo del codice, arrivando di fatto ad ipotizzare che i testi di Du263 fossero 43[79]. Trattandosi di parti inedite, alle quali non si è ancora rivolta l'attenzione del nostro gruppo di lavoro, non mi pronuncio sulla questione[80]. Dato che lo studio più

[73] Esposito, *Sur quelques manuscrits*, cit., p. 130.

[74] Cfr. Montet, *Histoire littéraire*, cit., p. 10.

[75] La descrizione del ms. Du263 si trova in Todd, *The books*, cit., pp. 54-63.

[76] Cfr. Abbott, *Catalogue*, cit., p. 39.

[77] Montet, *Histoire littéraire*, cit., p. 7.

[78] Cfr. Todd, *The books*, cit., pp. 54-63; Gonnet, Molnár, *Les Vaudois*, cit., p. 447.

[79] Cfr. Todd, *The books*, cit., pp. 55-56. Seguendo questa suggestione di Todd, Vigna Suria nella sua tesi di dottorato ha indicato che il ms. Du263 contiene 43 testi (Vigna Suria, *Censimento*, cit., pp. 216-217).

[80] Anche gli elementi paratestuali non aiutano a formulare un'ipotesi prima di aver letto completamente le carte in oggetto. Prima della presentazione delle virtù teologali (c. 2r) si trova

aggiornato a questo proposito è quello di Gonnet-Molnár che individua nella *Preciosa cosa* un trattato di origine catara e negli altri due testi due paragrafi «du traité sur les vices et les vertus (= Somme le Roy)»[81], in questo articolo seguirò i due illustri studiosi e indicherò 45 testi.

Nessun altro studioso ha dato indicazioni più precise sul numero totale di testi presenti nel manoscritto. ABBOTT, *Catalogue*, cit., p. 39, allude al contenuto del codice solo con le parole *Waldensian Prose Tracts* aggiungendo tra parentesi: *De las vertucz teologials e cardenals; De li Bal; De la taverna. With several other short tracts and sermons*; allo stesso modo, ESPOSITO, *Sur quelques manuscrits*, cit., p. 157, riporta i medesimi titoli e l'indicazione generica di *et autres pièces et* sermons; SOGGIN, *Uno scritto*, cit., p. 401, afferma che il manoscritto «contiene una raccolta di scritti e di sermoni, tutti valdesi»; A. ARMAND HUGON, G. GONNET, *Bibliografia valdese*, Torre Pellice, Tipografia Subalpina, 1953, p. 118 (n. 1396), lo citano tra quelli che contengono «sermoni vari», A. BRENON, *Localisation des manuscrits vaudois*, in *Lingue e dialetti dell'arco alpino occidentale. Atti del convegno internazionale di Torino, 12-14 aprile 1976*, a cura di G. P. Clivio, G. Gasca Queirazza, Torino, Centro Studi Piemontesi, 1978, p. 197, lo cataloga come uno dei «recueils de traités et sermons»[82].

Il manoscritto Du263 contiene, come già accennato nell'*Introduzione*, trattati e sermoni. Anche a questo proposito, le indicazioni date da Todd sono diverse rispetto a quelle di Gonnet e Molnár. Todd indica trentacinque testi con il termine *tract*, otto con *sermon* e di uno non specifica il "genere"[83]; Gonnet eMolnár

---

una rubrica, già citata, che potrebbe indicare tanto l'inizio di un testo diverso quanto quello di un nuovo capitolo dello stesso testo, dal momento che la mancanza di sistematicità nella presenza delle rubriche all'interno del codice (cfr. *supra*) non permette di esprimersi in un modo o nell'altro. Segnalo che una rapida lettura dell'ultimo paragrafo delle *vertucz cardenals* mette in luce che oggetto della trattazione è ancora la "preciosa cosa", concludendosi con la citazione di Bernardo: «Neuna cosa non es plus preciosa que lo temp».

[81] GONNET, MOLNÁR, *Les Vaudois*, cit., p. 447.

[82] Il ms. Du263 non è menzionato nel catalogo più recente del Trinity College dedicato ai manoscritti con contenuti in latino (cfr. M. L. COLKER, *Trinity College Library Dublin Descriptive Catalogue of the Mediaeval and Renaissance Latin Manuscripts*, vol. I, Aldershot, Scolar Press, 1991).

[83] Cfr. TODD, *The books*, cit., pp. 54-63. Dopo una breve analisi, mi sembra di poter affermare che egli indichi come sermoni tutti i testi che presentano nelle rubriche o nei titoli correnti il termine *sermon*, ad eccezione di tre – quelli che nel suo elenco sono numerati 35, 40 e 41 cioè quelli costruiti su Giovanni 16,21 (36), Matteo 25,42 (41) e il primo su Matteo 15,22 (42) – che definisce *tract* nonostante registri la presenza del titolo corrente *sermon* nelle carte; oltre a questi tre casi, tutti gli altri testi sono classificati come *tracts*. Sia che si debba pensare

identificano 30 sermoni e 15 trattati (ma 5 di questi sono traduzioni di rispettive parti di un'unica opera, la già citata *Somme le Roy*)[84]. Stando ai risultati della tesi di dottorato di Vigna Surìa che ha concentrato la sua attenzione sui sermoni, il codice Du263 conterrebbe 29 sermoni e 14 trattati[85]. Dei 29 sermoni, 18 sono attestati in più copie nei manoscritti del *corpus* valdese e 11 nella sola copia di Du263[86].

È difficile distinguere i tratti che definiscono, nella produzione scritta medievale e nel caso della "letteratura valdese" in particolare, i sermoni e i trattati; tuttavia, per quanto riguarda il nostro *corpus*, i sermoni paiono contraddistinguersi almeno per la presenza, nell'*incipit*, di uno o più versetti scritturali che il testo poi commenta e per alcune caratteristiche che sembrano presupporre la presenza di un pubblico in ascolto, quali il tono esortativo, l'uso della seconda persona singolare o plurale e quello di deittici e di espressioni affettive come «*Fratres*», «*Carissimi*».

Prima di avanzare alcune considerazioni sui testi presenti in Du263, è opportuno riportare una tabella con l'elenco dei testi del codice, indicando, per ognuno di essi, la tipologia (sermone [S] o trattato [T]), la sigla dei manoscritti contenenti le eventuali altre attestazioni e, per i sermoni interessati, la festività per cui è prevista la pericope da cui prende le mosse il testo.

Possiamo ricostruire il calendario liturgico valdese grazie ai lezionari presenti nel *corpus*, tramandati dai mss. Du267, Gre43 e Ca30[87]. Dal confronto tra le pericopi previste per le festività dell'anno liturgico nei tre lezionari con quelle dei lezionari cattolici e con quelle da cui prendono le mosse i sermoni del *corpus* emergono almeno due dati interessanti, che qui presento in attesa di proseguire gli studi: la quasi totale coincidenza delle *lectiones* per le festività del calendario

---

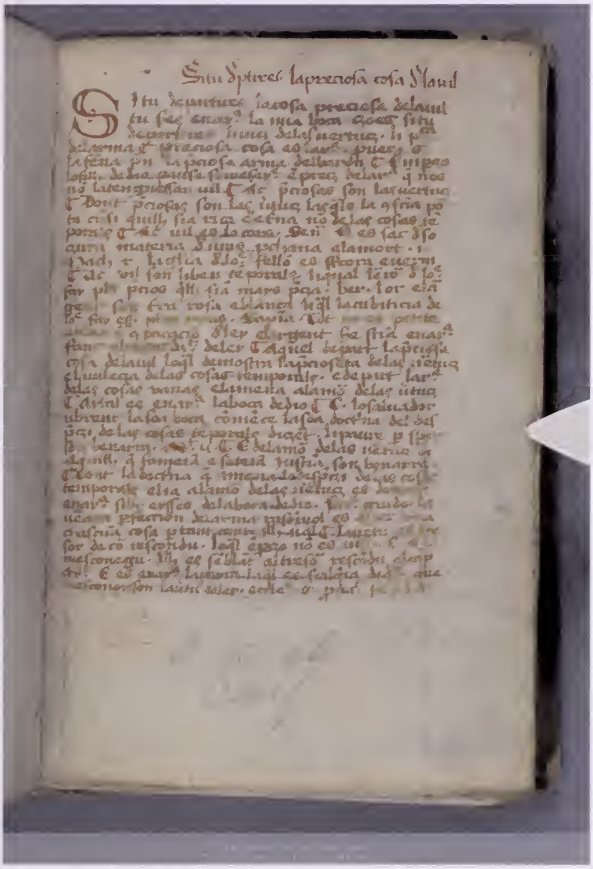
ad un errore per i tre testi citati, sia nel caso, forse più probabile, per cui i termini siano stati usati come sinonimi, Todd sembra basare le sue considerazioni unicamente su caratteristiche esterne e non su dati provenienti dalla lettura dei testi. I numeri tra parentesi tonde, in questa nota e, più in generale, in tutto il capitolo sul contenuto di Du263, indicano il numero dei testi nella TABELLA 1.

[84] GONNET, MOLNÁR, *Les Vaudois*, cit., p. 447.

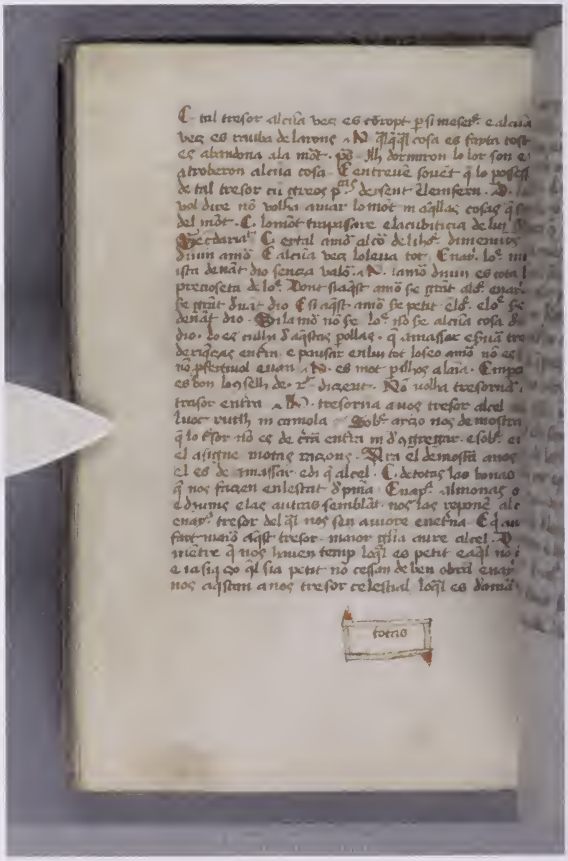
[85] Rispetto a Gonnet-Molnar, Vigna Suria inserisce tra i trattati l'ultimo testo del codice contenente citazioni da Crisostomo, che Gonnet e Molnár indicano genericamente tra i 30 sermoni come uno dei "3 [...] textes divers" (GONNET, MOLNÁR, *Les Vaudois*, cit., p. 447).

[86] Cfr. VIGNA SURÌA, *Censimento*, cit., pp. 72-80.

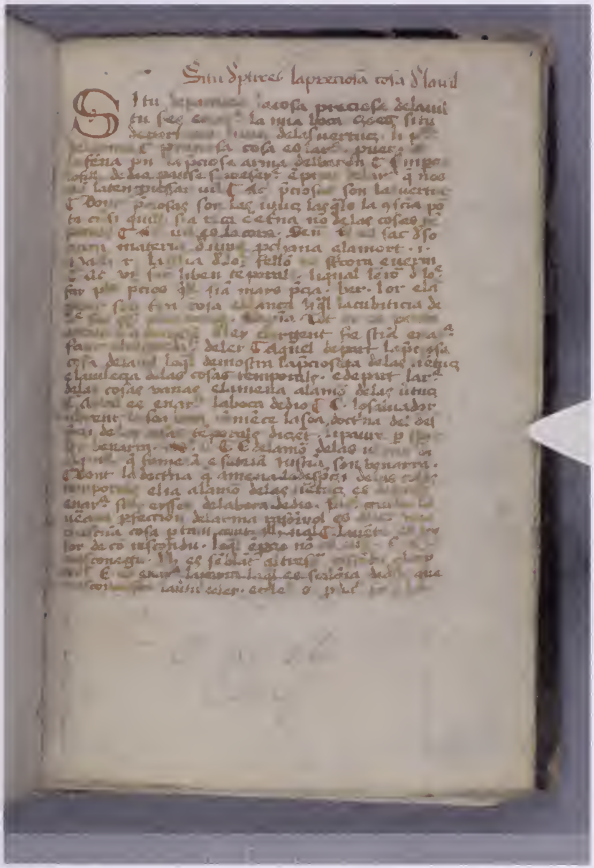
[87] Come è noto, il lezionario è un libro che indica le pericopi previste per le domeniche e per le festività dell'anno liturgico. Segnalo che, nel *corpus* valdese, quelli tramandati da Gre43 e Ca30 sono veri e propri lezionari, quello tramandato da Du267 è un sermonario (vale a dire che oltre alle *lectiones* sono riportati anche i sermoni costruiti su di esse).



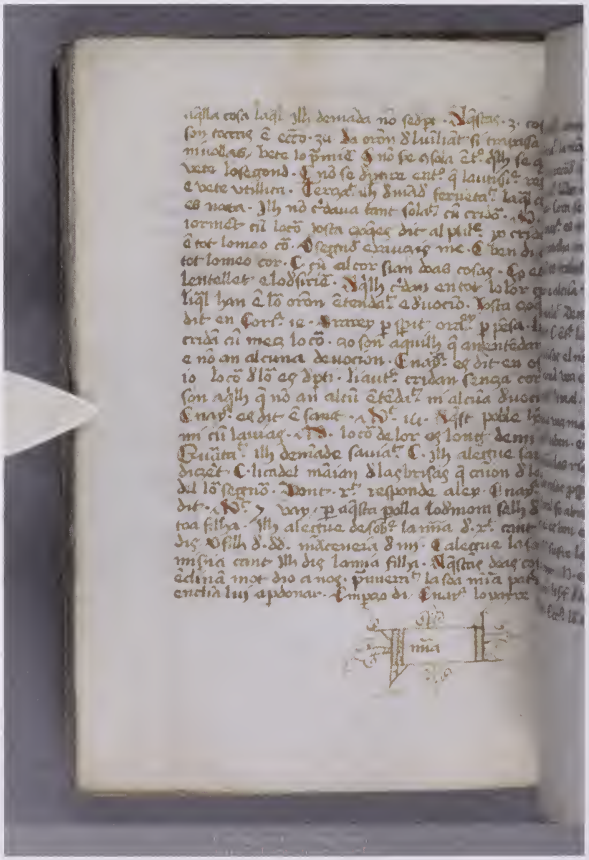
Dublin, Trinity College Library, ms. 263, c. 1r.



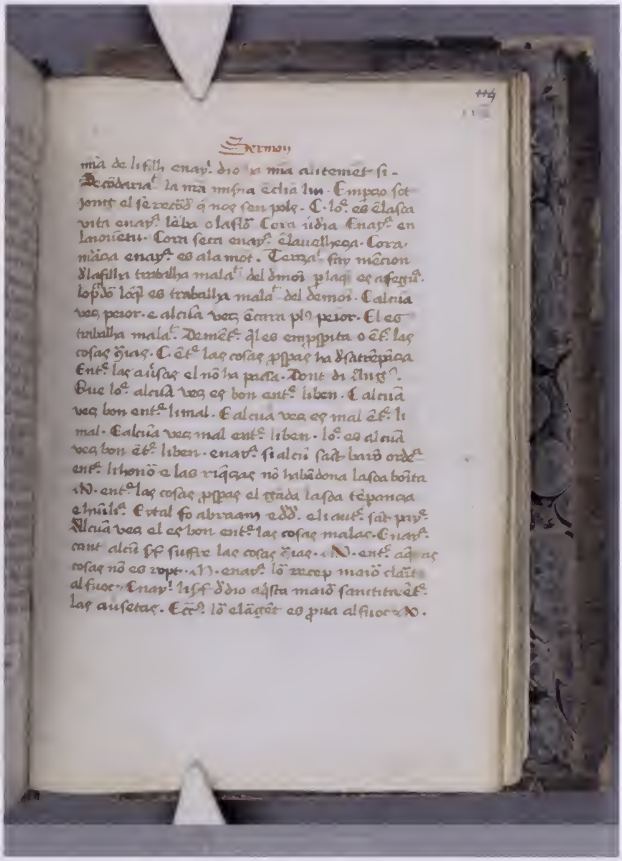
Dublin, Trinity College Library, ms. 263, c. 106v.



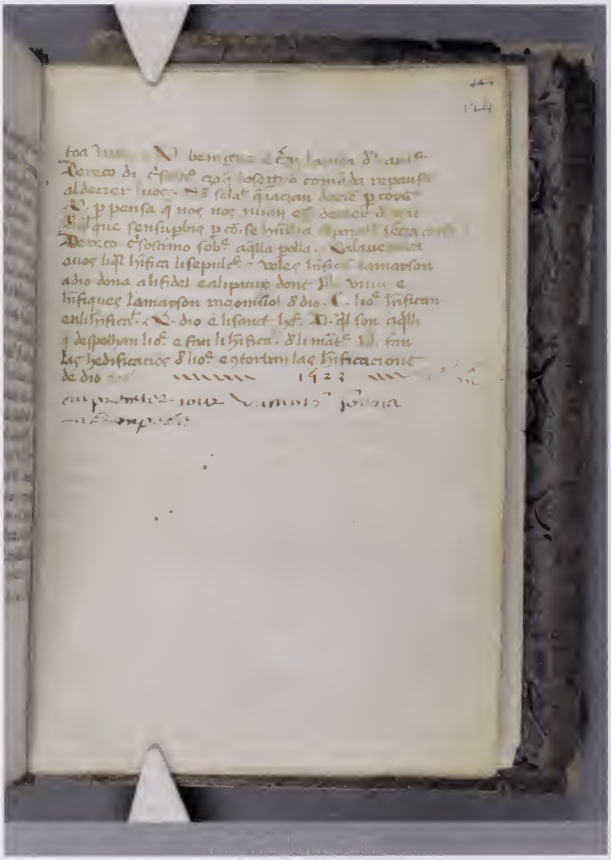
Dublin, Trinity College Library, ms. 263, c. 107r.



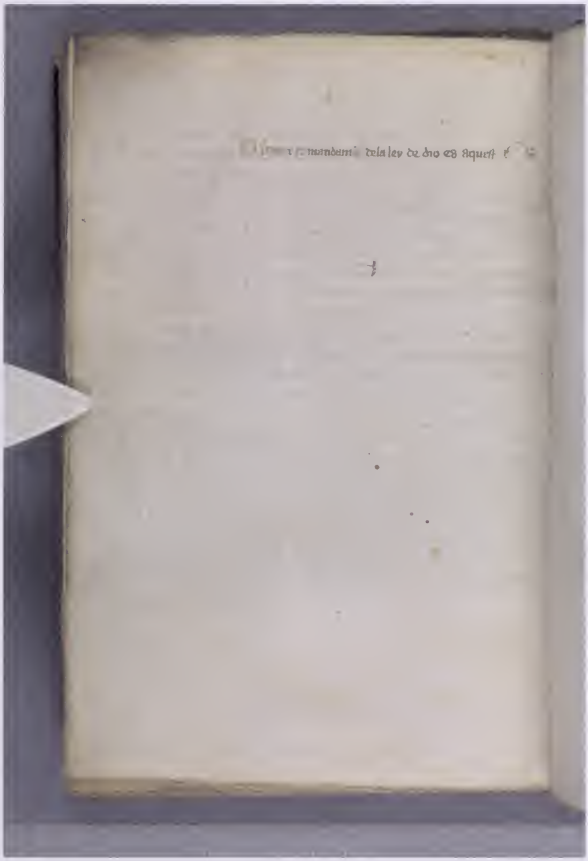
Dublin, Trinity College Library, ms. 263, c. 114v.



Dublin, Trinity College Library, ms. 263, c. 115r.



Dublin, Trinity College Library, ms. 263, c. 124r.



Dublin, Trinity College Library, ms. 263, c. 124v.

Dublin, Trinity College Library, ms. 263, fronte e retro della coperta.

liturgico e il fatto che circa l'80% dei sermoni presenti nel *corpus* sono costruiti su una pericope presente nei lezionari valdesi[88].

TABELLA 1[89]

Testo di Du263		*Altre attestazioni*	*Festività per cui è prevista la pericope (per i sermoni)*
1. La preciosa cosa (La cosa preziosa)	T	------	
2. De las vertucz teologials[90] (Le virtù teologali)	T	------	
3. De las 4 vertucz cardenals (Le 4 virtù cardinali)	T	------	
4. Beneuranczas (Beatitudini)	T	Du260 – Du267	
5. Oyt pensiers[91] (Otto pensieri)	T	Du260 – Ge209	
6. Sermone "Sulle tre nozze" (Luca 14, 10)	S	Ge206	XVII domenica dopo Pentecoste
7. Matrimoni (Matrimonio)	T	Du260 – Di234	

[88] Cfr. VIGNA SURÌA, *L'edizione*, cit., pp. 222-223, e F. BO, *The sermons and Lectionary of Trinity College Dublin Manuscript Du 267*, in corso di stampa negli Atti del Convegno *Conflict & Society in Savoy 1400-1700* (Dublino, 26-28 maggio 2010).

[89] Mi baso sui risultati di Vigna Surìa (da cui, come già detto, ha preso avvio il lavoro del nostro gruppo di ricerca), aggiornati sulla base delle modifiche che si sono rivelate necessarie a seguito degli studi condotti finora. Cito i sermoni attestati in più copie con il titolo moderno attribuito da Vigna Surìa, quelli in una sola copia con il versetto da cui prendono le mosse, dal momento che non è ancora stato dato loro un titolo. I trattati vengono citati con il titolo a loro tradizionalmente attribuito, seguito da una traduzione italiana.

[90] Come osservato da GONNET, MOLNÁR, *Les Vaudois*, cit., p. 344, un trattato sulle virtù teologali ed uno su quelle cardinali sono attestati anche in Ca30. Una rapida lettura dei due trattati di questo manoscritto permette di constatare che si tratta di copie molto più brevi rispetto a quelle di Du263, che occupano rispettivamente una facciata (scarsa) il primo e due il secondo. L'eventuale relazione tra le copie di Ca30 e quelle di Du263 sarà oggetto di futuri studi.

[91] Rispetto alla versione di Du263 e di Ge209, quella di Du260 è più breve. Una versione latina, senza titolo, di questo trattato è presente nel ms. Ca29, cfr. Cfr. A. DEGAN CHECCHINI, *Il Vergier de cunsollacion e altri scritti (manoscritto GE 209)*, Torino, Claudiana, 1979, p. XXIV.

8. L'ensegnament de li fils (L'educazione dei figli)	T	Du260 – Di234	
9. De la desubediencia (La disobbedienza)	T	Du260 – Di234	
10. Sermone "Erodiade" (Marco 6, 17)	S	Du260	----------
11. De li perilh (I pericoli)	T	Du260 – Ca32	
12. Sermone "del *mesquin*" (Giobbe 14,5)	S	Du260 – Du261 – Ca32	----------
13. Sermone "Il fellone e il giusto" (Isaia 55,7)	S	Du260 – Ge206 – Ge209	----------
14. Sermone "Guarigione del lebbroso" (Matteo 8,2)	S	Du260	III domenica dopo l'Epifania
15. Sermone su Luca 24,18	S	----------	----------
16. Sermone "Perdita di Gesù" (Luca 2, 43) 17. Sermone "Ritrovamento di Gesù" (Luca 2, 48)	S S	Du260 – Du267 – Ca30 Du260 – Du267	Domenica fra l'Ottava dell'Epifania Domenica fra l'Ottava dell'Epifania
18. Sermone "Annuncio ai pastori" (Luca 2,8) 19. Sermone "Adorazione dei magi" (Matteo 2,1) 20. Sermone "Persecuzione di Erode" (Matteo 2, 13)	S S S	Du260 – Du267 Du260 – Du267 Du260	Natale Epifania ----------
21. Sermone su Proverbi 4,25	S	----------	----------

22. Bal (Il ballo)	T	Du260 – Du267 – Ca30 – Ca29 – Di234	
23. Taverna (La taverna)	T	Du260 – Du267 – Ca30 – Ca29 – Di234	
24. Veniancza (La vendetta)	T	Du260 – Di234	
25. Desperacion (La disperazione)	T	Du260 – Di234	
26. Sermone su Ezechiele 33,11	S	----------	----------
27. Sermone su Ezechiele 33,11	S	----------	----------
28. Sermone "Condanna delle parole oziose" (Matteo 12, 36)	S	Du260 – Ca30 – Ca31	----------
29. Tot don noble (Ogni dono nobile)	T	Du260 – Ca30	
30. Sermone "Sull'usura (A)" (Matteo 5,42)	S	Di234	----------
31. Sermone "Sull'usura (B)" (Matteo 5,42)[92]	S	Di234	----------
32. Sermone "Cristo sfidato dal diavolo" (Matteo 4,1)	S	Du267	I domenica di Quaresima
33. Sermone "Tentazione di Cristo" (Matteo 4,1)	S	Du267 – Ca30	I domenica di Quaresima

[92] Nel secondo sermone sull'usura il versetto di Matteo 5,42 non è riportato; il legame con quanto precede è, però, dato dalla rubrica e dal riferimento, all'inizio del testo, alla «qual cosa Crist amonesta al prumier sermon».

34. Sermone su Giovanni 10,11	S	----------	II domenica dopo Pasqua
35. Sermone su Giovanni 16,19	S	----------	III domenica dopo Pasqua
36. Sermone su Giovanni 16,21	S	----------	III domenica dopo Pasqua
37. Sermone su Giobbe 30,19	S	Ge206 – Ge209a	----------
38. De la penitencia[93] (La penitenza)	T	----------	
39. Sermone su Matteo 6, 16	S	----------	Mercoledì delle ceneri (?)
40. Sermone su Matteo 25,31	S	(Ge206 – Du267)[94]	----------
41. Sermone su Matteo 25,42	S	----------	----------
42. Sermone su Matteo 15,22	S	----------	II domenica di Quaresima (Ca30, Gre43)
43. Sermone su Matteo 15,22	S	----------	II domenica di Quaresima (Ca30, Gre43)
44. Sermone "Parabola del Seminatore" (Matteo 13,3)	S	Du260 – Ca29	----------
45. Citazioni da Crisostomo[95]	T	----------	

[93] Come sottolinea DEGAN CHECCHIN, *Il Vergier*, cit., p. XXV, a proposito di un trattato con questo stesso titolo presente in Ge209, il tema della penitenza «doveva essere particolarmente caro ai maestri valdesi, poiché testi consacrati allo stesso argomento, e più o meno strettamente apparentati al nostro, si ritrovano in altri manoscritti, anche di altri fondi [si riferisce ai mss. Ge207, Ge208, Du260, Ca32 e Di234]». Parlando della copia di Du263, la studiosa afferma che «non ha peraltro alcun rapporto con il testo che stiamo esaminando [si riferisce a quello tramandato da Ge209]»; anche GONNET, MOLNÁR, *Les Vaudois*, cit., pp. 346-347, paiono dello stesso avviso, dal momento che, analizzando il testo *Penitencia*, non riportano la copia di Du263 tra i manoscritti latori del trattato.

[94] Sulla pluriattestazione di questo testo, cfr. *infra*.

[95] Un ampio volgarizzamento del commento all'*Opus imperfectum in Matthaeum* (ritenuto nel Medioevo opera di Giovanni Crisostomo) è contenuto nel ms. Du261. R. CEGNA, *"Alcunas sposicions sobre alcuns passage de sant Mt."*, in BENEDETTI, *Valdesi Medievali*, cit., p. 255, nota 1, ha messo in luce che la copia di Du261 è l'unico volgarizzamento all'interno del *corpus* valdese di questo testo. Tuttavia, anche il testo di Du263 pare riprendere alcuni brevi commenti di Crisostomo su alcuni passi di Matteo. Ad una prima lettura, questo breve compendio di citazioni non sembra avere alcun legame con il precedente sermone su Matteo che tratta della parabola del buon seminatore ma la questione andrà studiata più approfonditamente.

Analizzando la successione dei testi in Du263 emerge chiaramente che la loro posizione – o, almeno, quella di buona parte di essi – non è casuale.

In primo luogo si riscontra la presenza di quattro coppie di testi che, pur essendo sermoni diversi, prendono le mosse da uno stesso versetto e sono trascritti l'uno dopo l'altro. Si tratta dei sermoni costruiti su Ezechiele 33,11 (26-27); Matteo 5,42 (30-31); Matteo 4,1 (32-33); Matteo 15,22 (42-43)[96].

Altre volte si trovano in successione testi che, pur non commentando una stessa pericope, paiono in stretta relazione tra di loro, o perché sono legati ad una stessa festività del calendario liturgico – è il caso dei sermoni costruiti su Luca 2,43 e 2,48 (16-17), previsti per la domenica fra l'Ottava dell'Epifania, e di quelli costruiti su Giovanni 16,19 e 16,21 (35-36), previsti per la III domenica dopo Pasqua e preceduti, tra l'altro, da un sermone costruito su una pericope per la domenica precedente – o perché prendono le mosse da due passi vicini nelle Scritture (è quanto accade per i sermoni su Matteo 2,1 e il successivo commento a Matteo 2,13, in posizione 19-20, e per i sermoni su Matteo 25,31 e Matteo 25,42, in posizione 40-41).

Oltre a questi legami "macroscopici", nel senso che emergono anche solo redigendo un indice dei testi presenti nel codice, paiono essercene altri più profondi, a livello contenutistico, tra diversi scritti in successione. Per quanto i risultati debbano necessariamente considerarsi parziali, dal momento che molti dei testi non sono ancora stati trascritti e che anche quelli che lo sono necessitano di ulteriori studi e approfondimenti, una prima e veloce analisi pare individuare, all'interno di Du263, delle sequenze che trattano organicamente alcuni argomenti. Penso sia particolarmente degno di nota il legame tra i testi numerati 6-7-8, in cui a due opere sul matrimonio, un sermone e un trattato, segue una che tratta dell'insegnamento da dare ai figli, tra 16-17-18-19-20 in cui sono in successione testi sulla fanciullezza e sulla nascita di Gesù[97], e tra il trattato *De la penitencia*

[96] Due di queste coppie (30-31; 32-33) sono trasmesse nello stesso ordine anche negli altri codici del *corpus* che le attestano, cfr. *infra*; due (32-33; 42-43) sono legate, come si può vedere dalla TABELLA 1, a festività del calendario liturgico.

[97] Questo legame sarebbe ancora più significativo se si fosse verificata un'inversione nella copiatura tra la coppia composta da 16-17 e il trittico 18-19-20, entrambi piccoli gruppi di testi che, come si vedrà, erano molto probabilmente trasmessi congiuntamente e si dovevano trovare raggruppati anche tra le mani del nostro copista o del suo modello. Se si inverte la successione dei due gruppi, l'ordine segue cronologicamente la vita di Gesù.

(38) e il testo successivo (39), un sermone sullo stesso argomento che parrebbe essere stato pronunciato il giorno del mercoledì delle ceneri[98].

Tenendo presente questo discorso, e collocando quanto si sta per esporre al suo interno, la posizione di alcuni sermoni del codice non solo non pare casuale ma i collegamenti con quanto precede sono evidenti e espliciti anche a livello formale. È il caso della coppia numerata 9-10: dopo il trattato *De la desubediencia*, che termina affermando che la moglie è uno dei tre motivi che allontanano l'uomo dalla casa di Dio, si trova il sermone su Erodiade che, prendendo spunto dalla malvagità della compagna di Erode, si trasforma in una vera e propria filippica contro le donne; subito dopo questo sermone, nel trattato *De li perilh* (11) è presente un appello al ravvedimento che viene corroborato con le parole «lo temp trapassa e la vita defalh» che sono le stesse che introducono il passo di Giobbe 14,5 nel sermone successivo (12). Più oltre, nel paragrafo finale del trattato *Desperacion* (25) vengono riportate le parole di Ezechiele 33,11 («Dio non vol la mort del peccador») che sono alla base dei due sermoni successivi (26-27).

Stando agli studi condotti finora, quindi, il ms. Du263 pare configurarsi come un manuale in cui sono stati raccolti alcuni gruppi di testi che ruotano ognuno intorno ad un tema, soggetto o passo biblico e che, riuniti insieme, rappresentano un tentativo, anche se forse poco organico, di sistematizzazione di quanto doveva rientrare nell'orizzonte culturale e teologico dei Valdesi del primo Cinquecento[99]. Così come l'esame codicologico e paleografico, anche le modalità compilative, dunque, sembrano sostenere l'ipotesi che Du263 risalga al

> breve torno di tempo in cui il movimento valdese, trovandosi a una svolta cruciale, doveva sentire maggiormente il bisogno di riflettere sulla propria storia e sulle proprie dottrine, e quindi di registrarne i punti salienti

[98] In nessuno dei tre lezionari valdesi è riportata la festività del "mercoledì delle ceneri" né di conseguenza alcun sermone per questa occasione. Tuttavia, il passo di Matteo 6,16 da cui prende le mosse il testo di cui stiamo parlando è la pericope presente in due lezionari del XIII secolo – uno francescano, uno domenicano – per quella festività; cfr. M. O'Carroll, *The Lectionary for the Proper of the Year in the Dominican and Franciscan Rites of the Thirteenth century*, in «Archivum Fratrum Praedicatorum», 49, 1979, p. 90. Il dato assume importanza alla luce del fatto che all'inizio del testo di Du263 si dice: «De aquisti duy fay mencion l'Avangeli d'encoy», facendo ipotizzare che questo testo fosse effettivamente legato ad una festività e ad una pronuncia.

[99] Romolo Cegna ha parlato del ms. Du263 come di una copia tardiva di un manuale che "aveva lo scopo di offrire ai Maestri tutta una serie di temi che han per oggetto la vita morale del cristiano" (R. Cegna, *La dottrina ussita sull'usura nell'innesto valdese*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», 140 (1976), p. 55).

per scritto: vale a dire nei decenni subito precedenti e seguenti l'adesione valdese alla Riforma, decisa nell'assemblea di Chanforan del 1532[100].

La volontà di creare una sorta di compendio con questi materiali e in questo determinato ordine pare propria dell'assemblatore di Du263 che sembra aver inserito i testi nel manoscritto secondo un proprio e ben preciso progetto. Tale ipotesi è supportata sia dal fatto che in nessuno degli altri manoscritti che trasmettono copie dei testi appena citati si ripetono le successioni che presenta Du263, sia dalla constatazione che i 14 sermoni che si rifanno ad una pericope prevista nell'anno liturgico[101] non rispettano quasi mai l'ordine del calendario liturgico valdese, ricostruibile grazie ai lezionari del *corpus* contenuti nei manoscritti Ca30, Gre43 e Du267[102] (cfr. TABELLA 1). Il fatto che in Du263 i sermoni non seguano sistematicamente il calendario liturgico prova, a mio avviso, che agli occhi dell'assemblatore, questi sermoni non dovevano rivestire importanza in quanto sermoni del lezionario – che erano stati con ogni probabilità effettivamente predicati – ma ne assumevano in quanto documenti che circolavano nell'ambiente valdese e che potevano essere accostati ad altri che trattavano gli stessi temi.

Accanto ai testi che sono posizionati diversamente in Du263 rispetto agli altri codici, ve ne sono altri – che dovevano essere trasmessi congiuntamente – trascritti nel medesimo ordine in questo e in altri manoscritti: si tratta di sei piccoli gruppi di testi che ho riportato, nella TABELLA 1, all'interno della medesima casella, e che, per facilitare la comprensione, ho estrapolato nella TABELLA 2.

---

[100] L. BORGHI CEDRINI, *Ancora sulla "questione della lingua valdese": osservazioni sulle grafie dei manoscritti valdesi*, in *Studi testuali I*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 1988, pp. 16-17.

[101] E di cui si è portati a ipotizzare un'effettiva pronuncia dal momento che sono disseminate nei testi le già ricordate caratteristiche che presuppongono la presenza di un pubblico.

[102] Con poche eccezioni: oltre ai testi costruiti sulla stessa pericope, seguono l'ordine dell'anno liturgico il già ricordato trittico formato da 34-35-36 e, nel caso si fosse generato l'errore di copiatura a cui accennavo, i testi da 16 a 19. Ad ogni modo, anche se questi ultimi fossero da intendere nella successione cronologicamente corretta, non mi pare che si possa individuare il motivo principale di tale scelta compilativa nella volontà di rispettare il calendario liturgico bensì nel voler ripercorrere cronologicamente la vita di Gesù.

TABELLA 2[103]

Testo di Du263		*Altre attestazioni*	*Festività per cui è prevista la pericope (per i sermoni)*
16. Sermone "Perdita di Gesù" (Luca 2, 43)	S	Du260 – Du267 (+ Ca30)[104]	Domenica fra l'Ottava dell'Epifania
17. Sermone "Ritrovamento di Gesù" (Luca 2, 48)	S	Du260 – Du267	Domenica fra l'Ottava dell'Epifania
18. Sermone "Annuncio ai pastori" (Luca 2,8)	S	Du260 (+ Du267)	Natale
19. Sermone "Adorazione dei magi" (Matteo 2,1)	S	Du260 (+ Du267)[105]	Epifania
20. Sermone "Persecuzione di Erode" (Matteo 2, 13)	S	Du260	----------

[103] Ogni testo è riportato con il numero che indica la sua posizione in Du263. Ho lasciato tante righe bianche quanti sono i testi presenti nel manoscritto tra un gruppo e l'altro (non ho segnalato la presenza dei testi che precedono il primo gruppo e di quelli che seguono l'ultimo, cfr. TABELLA 1). La sigla dei codici che condividono con Du263 la medesima successione dei testi è indicata fuori dalle parentesi tonde; tra parentesi sono indicate le sigle dei manoscritti che pur presentando il testo in oggetto non lo hanno nella medesima posizione di Du263, o perché nel codice non ci sono gli altri testi del gruppo o perché sono collocati in altra posizione.

[104] La copia di Ca30 del sermone presenta una struttura a sé stante, cfr. *infra*.

[105] In Du267 il sermone su Matteo 2,1, pur avendo gli stessi spunti presenti nelle copie di Du260 e Du263, presenta una parte in più, cfr. *infra*.

22. Bal (Il ballo) 23. Taverna (La taverna)	T T	Du260 (+ Du267 – Ca30 – Ca29 – Di234)[106] Du260 (+ Du267 – Ca30 – Ca29 – Di234)	
24. Veniancza (La vendetta) 25. Desperacion (La disperazione)	T T	Du260[107] – Di234 Du260 – Di234	
30. Sermone "Sull'usura (A)" (Matteo 5, 42) 31. Sermone "Sull'usura (B)" (Matteo 5, 42)	S S	Di234 Di234	---------- ----------
32. Sermone "Cristo sfidato dal diavolo" (Matteo 4,1) 33. Sermone "Tentazione di Cristo" (Matteo 4,1)	S S	Du267 Du267 (+ Ca30)	I domenica di Quaresima I domenica di Quaresima

[106] Du267, Ca30, Ca29 e Di234 presentano questi testi vicini ma in ordine invertito. La versione di Ca29, Ca30 e di Di234 del trattato sul ballo è molto più breve di quella degli altri manoscritti. Per una breve panoramica sul ballo nella tradizione culturale valdese, cfr. P. REVEL, *Ballo*, in *Héritage(s)*, a cura di D. Jalla, cit., pp. 353-356, che, a proposito del trattato presente nel *corpus*, annota a pagina 353 che «riprende in realtà un più antico trattato morale del domenicano lionese Guillaume Peyraut nato intorno al 1200: la *Summa vitiorum et vi[r]tutum*, opera che godette di un'amplissima diffusione e fu ripresa in numerosi altri testi, tra i quali anche quelli valdesi, adeguato in alcune sue parti alla dottrina dei barba».

[107] In Du260 e in Di234 è presente, prima di *Veniancza*, il trattato *De la desubediencia* che è riportato anche in Du263 ma in un altro luogo del manoscritto.

Oltre ai testi segnalati nella TABELLA 2, si noti che il sermone «del *mesquin*» e il sermone «Il fellone e il giusto» (12-13) sono riprodotti uno dopo l'altro in Du260 ma in ordine invertito rispetto a quello che i due testi presentano in Du263.

Concentrando l'attenzione sui singoli gruppi della TABELLA 2, è facile non solo ipotizzare che questi sermoni e trattati fossero trasmessi insieme ma anche comprenderne il motivo, dato che le coppie 16-17, 30-31, 32-33 si basano o sulla stessa pericope o su versetti relativi a uno stesso episodio biblico (si noti a questo proposito che una copia dei sermoni 16-17 e 32-33 è presente nel sermonario valdese del ms. Du267), e che 18-19-20 sono un trittico sui primi avvenimenti legati alla vita di Gesù. Per quanto riguarda i due gruppi di trattati (22-23, 24-25), anche se ulteriori studi approfondiranno la questione, si può pensare che provenendo dalle stesse fonti – la *Somme le Roy* per quanto riguarda il trattato sul ballo e sulla taverna, testi catari per *Veniancza* e *Desperacion*[108] – fossero trasmessi congiuntamente.

Inoltre, dalla TABELLA 2 emerge che in Du263 ogni gruppo di testi non solo è trascritto nello stesso ordine presente negli altri, o in parte degli altri, manoscritti che lo tramandano ma è seguito da un altro gruppo di testi che pare essere stato trasmesso insieme, cosa che non si verifica in Du260 e in Di234[109]. L'unione dei gruppi a due a due in Du263 potrebbe essere dovuta o a una semplice casualità oppure potrebbe indicare che chi ha allestito il manoscritto, o il suo modello, abbia unito, in alcuni punti, libelli o fascicoli a sua disposizione su cui erano presenti questi testi.

Alcuni elementi che emergono dall'analisi della TABELLA 2 rafforzano l'ipotesi per cui l'ideatore di Du263 sia intervenuto consapevolmente nell'organizzazione dei materiali a sua disposizione; infatti sembra significativo, a integrazione di quanto espresso alla nota 108, che in Du263 il trattato *De la desubediencia* è scorporato da *Veniancza* e *Desperacion* con cui è probabile che "viaggiasse insieme" – a meno che si debba ipotizzare che Di234 e Du260 abbiano unito questo trattato con gli altri due – ed è inserito prima del sermone su Erodiade insieme al quale, come già detto, pare formare un "modulo"; ugualmen-

[108] Stando a GONNET, MOLNÁR, *Les Vaudois*, cit., p. 447.

[109] Non si può tenere in conto Du267 a questo proposito perché, essendo un sermonario, ha altri – e ben chiari – criteri di ordinamento. In un caso Di234 presenta uno dopo l'altro due gruppi di testi che dovevano essere trasmessi congiuntamente, dato che dopo i due sermoni sull'usura si trovano i trattati *De la desubediencia-Veniancza-Desperacion*.

te, la presenza del sermone «del *mesquin*» prima de «Il fellone e il giusto» potrebbe essere dovuta alla volontà di legare il *mesquin* al trattato *De li perilh* precedente[110].

Oltre a ciò che emerge dall'analisi della posizione dei testi, si possono avanzare – sulla base degli studi condotti finora – alcune considerazioni sui rapporti tra le copie presenti in Du263 e quelle dei testi che sono attestati anche in altri codici.

Du263 presenta una certa vicinanza con Du260 con il quale ha in comune molti testi, alcuni – come già rilevato – nello stesso ordine. I due codici, relativamente a quanto si è finora trascritto, tramandano versioni molto simili dei testi che condividono e, in alcuni dei sermoni, si riscontra la presenza di errori comuni che dimostrano la parentela tra le copie dei due codici[111].

Rimanendo sul piano, più generale, della disposizione dei testi, segnalo che Du263 e Du260 riportano i due trattati sul ballo e sulla taverna nello stesso ordine, che probabilmente non rispecchia quello originario, dato che nel manoscritto ginevrino della *Somme le Roy* (ms. Ge163) si trova prima il trattato sulla taverna e poi quello sul ballo[112]; l'inversione dei due testi in entrambi i manoscritti pare da ascrivere ad un ascendente comune di Du260 e di Du263, tanto più che gli altri codici valdesi (Du267, Ca30, Ca29, Di234) che trasmettono i due trattati li presentano nello stesso ordine della *Somme le Roy*.

Du263 ha legami anche con Di234, con il quale ha in comune nove testi (sei dei quali all'interno di "pacchetti" riprodotti nello stesso ordine nei due manoscritti)[113], e con Du267, con cui condivide alcune copie di trattati e di sermoni presenti nel sermonario. Meno sistematici paiono i rapporti con il ms. Du261 e con alcuni codici del fondo ginevrino (Ge206, Ge209 e Ge209a) e cantabrigense (Ca29, Ca30, Ca31 e Ca32).

Ad eccezione dei rapporti tra Du263 e Du260 – che paiono ben delineati già da questi primi sondaggi[114] – quelli tra Du263 e gli altri manoscritti non sono

---

[110] Il trattato *De li perilh* è attestato in Du260 ma in altra posizione.

[111] Come è noto, per la critica testuale l'appartenenza ad una stessa famiglia è dimostrata non dalle lezioni corrette ma dalla presenza di errori significativi che dimostrano che i codici che li presentano derivano da uno stesso ascendente comune.

[112] Cfr. GONNET, MOLNÁR, *Les Vaudois*, cit., p. 344.

[113] Data la presenza di due soli sermoni in questi "pacchetti" non si può dire ancora molto sulla relazione tra i testi di Du263 e Di234; i due sermoni esaminati paiono accomunati da errori che ne tradiscono la comune ascendenza ma privi di errori tali da dividerli. Per avanzare delle ipotesi bisognerà aspettare lo studio dei trattati.

[114] Già Todd aveva notato questa vicinanza, cfr. TODD, *The books*, cit., pp. 22-42, 54-63.

ancora ben definiti. In attesa degli studi futuri – tanto nel campo dei sermoni quanto in quello dei trattati – mi limiterò ad accennare alcune considerazioni che emergono da quanto trascritto e studiato fino a questo momento.

La versione dei sermoni di Du263, insieme a quella di Du260 quando è presente, si contrappone generalmente a quella degli altri codici sia per la presenza, in alcuni testi, di errori significativi, sia perché è, spesso, più lunga[115]; in alcuni sermoni si trovano, infatti, intere sezioni diegetiche in più che non sono presenti nelle copie degli altri codici. Inoltre, dal punto di vista stilistico, Du263 si mostra maggiormente analitico nel riprendere le citazioni bibliche (che, in linea di massima, vengono riportare integralmente) e nell'uso di espressioni linguistiche e costrutti sintattici che vanno nella direzione di una maggiore chiarezza espositiva. Questi atteggiamenti, anche se contribuiscono a delineare la fisionomia delle diverse versioni dei testi, non rendono al momento possibile l'individuazione di una gerarchia: non si può dire, cioè, quale sia la versione più vicina all'originale e quale quella o quelle che sono state maggiormente rimaneggiate. In particolare, non possiamo sapere a questo punto degli studi se le porzioni di testo in più sono un'aggiunta di uno degli ascendenti di Du263 (e Du260) o un taglio rispetto all'originale da parte di quelli degli altri manoscritti. La maggiore completezza di Du263 potrebbe, forse, essere messa in relazione con quella che sembra la volontà dell'ideatore del manoscritto che, per creare il suo manuale, potrebbe aver cercato le versioni più lunghe e dettagliate dei testi al fine di avere il "meglio" dei materiali a disposizione.

Segnalo che, in alcuni casi in particolare, le copie dei testi nei diversi manoscritti, pur rifacendosi sicuramente ad un antenato comune, presentano varianti che difficilmente paiono da ascrivere al gusto, al capriccio o al maggiore o minore attivismo dei copisti ma sembrano testimoniare se non proprio redazioni diverse almeno delle rielaborazioni a partire da uno stesso materiale dato. È il caso, a cui si accennava prima, della versione di Ca30 del sermone *Perdita di Gesù* che, come annotato nella tesi di laurea di Elisabetta Rossi che lo ha studiato,

> pur condividendo con i tre dublinesi la pericope, i concetti generali e l'ordine consequenziale di enunciazione dei vari temi su cui verte il sermone, si è rivelato tuttavia molto diverso nella struttura e lunghezza dei

[115] In un solo caso Du263 e Du260 presentano versioni di lunghezza differente di uno stesso testo: si tratta del sermone «Guarigione del lebbroso» (14) in cui la copia di Du263 è più lunga di quella di Du260.

periodi, nella scelta del lessico e, cosa più evidente, nella presenza di brani (spesso estesi) assenti negli altri testimoni[116]

e un discorso simile pare potersi estendere alle copie dei sermoni *Cristo sfidato dal diavolo* e *Tentazione di Cristo* che, come riconosciuto da Andrea Giraudo, sono rispettivamente volgarizzamenti del *Sermo I* e del *Sermo II in Quadragesima* dei *Sermones de Tempore* di Iacopo da Varazze e sembrano traduzioni parallele e indipendenti dei testi iacopini[117]. Inoltre, come si accennava, anche la versione del sermone *Adorazione dei Magi* di Du260 e di Du263 si contrappone a quella trasmessa da Du267 senza poter dire al momento se in Du267 sono stati fusi insieme due sermoni diversi o se c'è stato un "arrangiamento" in Du260-Du263[118].

Infine è interessante – e probabilmente indicativo dello "statuto" dei testi valdesi – il caso del sermone su Matteo 25,31 (40) di Du263 che presenta pochissime varianti testuali rispetto alla versione di Ge206 e di Du267; questi tre testi, però, prendono le mosse da due pericopi diverse: le copie di Ge206 e Du267 sviluppano il passo di Luca 21,27[119], quella di Du263, come viene esplicitato subito dopo la pericope iniziale, il passo di Matteo 25,31[120]. Si tratta, dunque, di un sermone di cui è facile immaginare una vasta circolazione, tanto da essere manipolato e riutilizzato. Anche in questo caso non possiamo (ancora?) stabilire la "direzione" della modifica che, però, deve essere stata precedente all'arrivo del testo sul tavolo del copista di Du263, dal momento che il compilatore inserisce

---

[116] E. Rossi, *Prove di edizione dei sermoni valdesi: il sermone* Perdita di Gesù *e il sermone* Vigilanza nella vita cristiana, tesi di laurea inedita in Filologia Romanza, discussa presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Torino nel febbraio 2012, p. 26.

[117] Cfr. A. Giraudo, *Prove di edizione dei sermoni valdesi: il sermone* Cristo sfidato dal diavolo *e il sermone* Tentazione di Cristo, tesi di laurea inedita in Filologia Romanza, discussa presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Torino nel luglio 2012, p. 182. I due sermoni non paiono gli unici volgarizzamenti di Iacopo da Varazze attestati nel *corpus*. Il sermone *Perdita di Gesù* di cui si è appena detto, infatti, pare, stando alle ricerche di Giraudo, volgarizzamento di un altro *sermo de tempore*: il *Dominica infra Octavam Epiphaniae Domini, Sermo II*.

[118] Cfr. Giraudo, *Prove di edizione*, cit., pp. 14-15.

[119] Come conferma la presenza nell'*incipit* del riferimento a Gesù che giungerà sulle nuvole del cielo, attestato solo in Luca, e l'inserimento, all'interno del sermonario di Du267, di questo sermone tra quelli della I domenica d'Avvento in cui era prevista tale lettura del Vangelo di Luca.

[120] Il passo è sinottico rispetto a Luca 21,27 di cui, però, non condivide il riferimento all'arrivo di Gesù sulle nuvole (e, infatti, in Du263 non vi sono riferimenti, né nella pericope, né nel corso del sermone, a questo avvenimento).

questo sermone all'interno di un "pacchetto" che sviluppa passi dal Vangelo di Matteo (39-43) e, in particolare, subito prima del sermone su Matteo 25,42 che riprende un versetto dello stesso episodio, quello del Giudizio contro le nazioni.

FEDERICO EMIDIO BO

Il Connestabile e il predicatore. Le orazioni funebri di Arnaud Sorbin in morte di Anne de Montmorency tra ideale crociato, sacralizzazione della monarchia e visioni apocalittiche (1567-1568)

Abstract: During the second French war of religion, the death of the constable Anne de Montmorency at the battle of Saint-Denis (1567) had important repercussions at a time of serious political and religious crisis. The stately funerals accorded to the dead were turned into a complex, tense ritual operation to ensure the prominent role of the French Crown, exposed to increasing and threatening criticism of its vacillating stance towards the Huguenot movement. Preparing the ground for his own personal fortunes, Arnaud Sorbin, responsible for enouncing the funeral sermons, proceeded to undertake the transfiguration of the constable into a prototype of the noble ideal of Christian service. The call to take up the crusade, which the preacher drew from the example of the deceased, was powerfully expressed within a disturbed spiritual atmosphere, in which were manifested the first signs of the violence unleashed during the St. Bartholomew's Day.

Keywords: French war of religion, Anne de Montmorency, funerals, Arnaud Sorbin, funeral sermons, ideal of Christian service, crusade.

1. Introduzione.

Bonum certamen certavi, cursum consummavi, fidem servavi,
in reliquo reposita est mihi Corona iustitiae (2Timot, 4:7).

Il 25 di novembre del 1567, prendendo posto sul pulpito di Nôtre Dame, Arnaud Sorbin, popolarmente conosciuto come il *Saincte Foy*, intese esemplificare con la celebre sentenza paolina, «bonum certamen certavi, cursum consummavi», il cammino di perfezione cristiana, ormai giunto alla fine, percorso da Anne de Montmorency, uno dei protagonisti della storia e della politica francese del se-

colo XVI[1]. Connestabile, Gran Maestro, maresciallo, duca e pari di Francia, favorito di due re, primo grande *mignon* della storia transalpina, il Montmorency ai suoi settantaquattro anni aveva potuto vantare d'aver servito cinque monarchi, sempre nelle primissime file a corte, nelle negoziazioni diplomatiche, in battaglia[2]. Agli occhi del predicatore, l'indefesso servizio prestato al re *Cristianissimo*, realizzato con intransigente fermezza anche quando il successo del calvinismo, insidiando l'unità del regno, era giunto a spaccare la compattezza del suo stesso lignaggio, e la sua morte eroica, in seguito alle ferite raccolte sul campo d'onore combattendo per la "vera fede" e per la Corona, lo rendevano una sorta di archetipo in cui si riassumevano tutte le virtù cristiane e civili.

Nel secolo XVI, in virtù anche della riscoperta della retorica classica, l'oratoria funeraria era divenuta un importante veicolo di propaganda religiosa[3]. Il sermone funebre, con il suo necessario riferimento alla celebrazione di un'esistenza ed al compianto per la sua perdita, era un momento privilegiato per la meditazione sulla morte, la salvezza ed i doveri del cristiano; si prestava, quindi, più di ogni altra occasione ad offrire ispirazione concreta per i fedeli. Nell'agitato ambiente spirituale delle guerre di religione, gli elementi tesi alla commozione ed alla persuasione dei fedeli, impliciti nell'omiletica mortuaria, diventavano altrettanti pretesti per eccitare gli animi ed incitarli all'azione per la lotta contro l'eresia e la sua distruzione[4].

---

[1] *Oraison funebre prononcee en l'eglise Nostre Dame de Paris, aux funerailles de messire Anne de Montmorency, pair & Conestable de France*: Par M. Arnaud Sorbin, p. De Monteig, & Recteur de Saincte Foy, a Paris, chez Guillame Chaudiere, rue Saint Iacques, à l'enseigne du Temps & de l'Homme Sauvage, 1567.

[2] Sulla vita, le alterne fasi della carriera ed il successo politico e dinastico del connestabile si vedano almeno gli studi recenti di B. Bedos Rezak, *Anne de Montmorency: Seigneur de la Renaissance*, Paris, Editions Publisud, 1990; T. Rentet, *Anne de Montmorency. Grand maître de François Ier*, Rennes, Press Universitaries de Rennes, 2011. Ancora molto utili per la ricchezza di informazioni sono i classici lavori di F. Decrue de Stoutz, *Anne de Montmorency, grand maître et connétable de France à la cour, aux armées et au conseil du roi François Ier*, Paris, Editions Plon-Nourrit, 1885; idem, *Anne de Montmorency, connétable et pair de France sous les rois Henri II, François II et Charles IX*, Paris, Editions Plon-Nourrit, 1889.

[3] Sulla crescente importanza delle orazioni funebri nella Francia del secolo XVI delle guerre di religione, ancora insuperata è l'acuta analisi di V. L. Saulnier, *L'oraison funèbre au XVIe siècle*, in «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», X, 1948, pp. 124-157.

[4] Sulle valenze politiche e propagandistiche che i sermoni funerari assumono durante le guerre di religione, oltre al già citato articolo di Saulnier, si veda L. J. Taylor, *Funeral Sermons and Orations as Religious Propaganda in Sixteenth Century France*, in *The Place of the Dead. Death and Remmebrance in Late Medieval and Early Modern Europe*, eds. B. Gordon, P. Marshall, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 224-239.

Teologo controversista, autore di numerose opere religiose, arcivescovo di Nevers dal 1578, Arnaud Sorbin non è un personaggio sconosciuto all'indagine storica[5]. A lungo considerato come uno dei principali istigatori della strage di San Bartolomeo[6], gli furono attribuite dirette responsabilità in una delle propaggini provinciali più sanguinose del massacro avvenuto nella capitale, l'uccisione di massa che decimò i riformati di Orleans, città che nei primi due conflitti civili aveva svolto il ruolo di capitale ugonotta[7]. Dei drammatici avvenimenti dell'estate 1572, è stato pressoché unanimemente reputato uno dei più accesi e orgogliosi rivendicatori con la pubblicazione di quella che sicuramente è la sua opera più conosciuta, *Le Vray Resveille-Matin des Calvinistes et Publicains François* (1576)[8]. Per il tono generalmente esasperato e aggressivo dei suoi lavori, una consolidata tradizione, risalente perlopiù al secolo XIX, lo ha identificato come una delle voci più fanatiche e rilevanti del movimento *ligeur*[9].

---

[5] Di Sorbin esistono due biografie risalenti al secolo XIX. I lavori, dovuti a volenterosi antiquari, soltanto in parte ottemperano alle esigenze scientifiche della storiografia moderna. Cfr. E. VAÏSSE, *Ètude Historique et Biographique sur Arnaud Sorbin de Sainte Foy, Chanoine Théologal de Toulouse, evêque de Nevers*, in «Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences, Inscriptions et Belles-Lettres», 6, 1862, pp. 182-216; M. FORESTIE, *Biographie de Arnaud Sorbin, dit de Sainte-Foy, prédicateur de Charles IX, Henri III et Henri IV, évêque de Nevers*, in «Bulletin Archéologique et Historique de la Société Archéologique de Tarn-et-Garonne», XX, 1884, pp. 15-37, 229-280.

[6] Michelet, ad esempio, lo classificava, assieme a Simon Vigor, tra i principali "predicatori di San Bartolomeo". Cfr. J. MICHELET, *Histoire de France, Tome IX, Guerres de Religion*, in *Oeuvres Complètes de J. Michelet*, Paris, Flammarion, vol. 9, pp. 360-361. Su questo punto si veda la ricostruzione realizata da M. LAMBIASE, *Le Vray Resveille-Matin des Calvinistes et Publicains François d'Arnaud Sorbin de Saincte-Foy: apologie d'un massacre ou resacralisation de la Monarchie?*, in «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», LXXI, 2009, pp. 271-300, part. pp. 275-277.

[7] Cfr. J. DOISNEL, *La préméditation de la Saint-Barthélémy à Orléans*, in «Bulletin de la Société de l'Historie du Protestantisme Française», 1882, t. 32, pp. 31-32. Per i resoconti di parte riformata del massacro, L. CIMBER, F. DANJOU, *Archives curieuses de l'histoire de France depuis Louis XI jusq'à Louis XVIII*, 1e série, t. 7, Pairs, chez Beauvais, 1835, pp. 31-32, 293-294.

[8] *Le Vray Resveille-Matin des Calvinistes et Publicains François: où est amplement discouru de l'auctorité des princes, & du devoir des suiets envers iceux*, par M. Arnault Sorbin, à Paris, chez Guillame Chaudière, 1576.

[9] Cfr. M.C. LABITTE, *De la démocratie chez les prédicateurs de la Ligue*, Paris, Joubert et J. Labitte éditeurs, 1841, *passim*.

Al contrario, la storiografia più recente sembra aver attenuato il giudizio sull'estremismo della sua predicazione[10]. All'opposto di personaggi quali Artus Desiré, Simon Vigor o Jean Talpin[11], riconosciuti come fondamentali nella creazione di quell'immaginario apocalittico e angosciato da cui scaturirono sia San Bartolomeo sia quel movimento assieme penitenziale e sovversivo che fu la *Ligue*, di Arnaud Sorbin è stato sottolineato il profilo di prelato di corte, costantemente impegnato nel sostegno delle scelte della Corona, di cui richiamò la natura sacrale e i doveri di difesa della fede[12]. Confessore di Carlo IX, assistette il sovrano nei suoi ultimi istanti, per lui pronunciò due celebri orazioni funebri e fu autore di un'apologetica *Histoire* [...] *du Roy Tres-chrestien et debonnaire Charles IX*, in cui provvide a presentare la figura del sovrano come «propugnateur de la foy catholique», «roy miraculeux», nella misura in cui il suo regno avrebbe visto una straordinaria intensificazione dell'intervento divino nella storia umana[13]. Predicatore reale, il *Saincte Foy* si prestò a tessere i panegirici funebri anche delle figure più esposte alle critiche, quali i *mignons* di Enrico III, Caylus, ucciso in duello, e Saint-Megrin, assassinato[14]. Anche il suo coinvolgimento come *ligeur* è stato ridimensionato alla luce di un attento riesame del suo impegno al fianco del duca di Nevers[15]. In ultimo, persino per *Le Vray Resveille-Matin des Calvinistes* è stata di recente proposta una più stratificata rilettura come tentativo estremo di riaffermare, attraverso la controversia, il ruolo religioso del sovrano francese, piuttosto che come appassionata operazione giustificativa del massacro di San Bartolomeo[16].

Entrambi gli aspetti di "predicatore panico" e di apologeta della monarchia, intrecciandosi, costituirono la cifra del peculiare magistero di Sorbin, e ne giusti-

---

[10] A questo proposito, è indicativo che, nella monumentale opera di Denis Crouzet, a Sorbin siano dedicati soltanto pochissimi passaggi. D. CROUZET, *Guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de religion. Vers 1525-vers 1610*, Seyssel, Champ Vallon, 1990, voll. 2.

[11] Per un'analisi dei sermoni e le pubblicazioni di costoro, *ibid.*

[12] P. BENOIST, *La parole publique des prédicateurs royaux au temps des guerres de religion: l'exemple de Arnaud Sorbin (1532-1606)*, in *La parole publique en villes des Réformes à la Révolution*, ed. S. Simiz, Lille, Presses universitaires du Septentrion, 2012, pp. 61-84.

[13] Su questi scritti, si vedano almeno le acute analisi di A. JOUANNA, *La Saint-Barthélemy. Les mystères d'un crime d'État*, Paris, Gallimard, 2007, pp. 285-292.

[14] Cfr. N. LE ROUX, *La faveur du roy. Mignons et courtisans au temps des derniers Valois (vers 1547-vers 1589)*, Seyssel,Champ Vallon, 2000, pp. 409-412; J. BOUCHER, *Société et mentalités autour de Henri III*, Paris, Champion, 2007, part. pp. 1136-1139.

[15] A. BOLTANSKI, *Les ducs de Nevers et l'état royal. Genèse d'un compromis (ca 1550-ca 1600)*, Genève, Droz, 2006, pp. 451-463.

[16] LAMBIASE, *Le Vray Resveille-Matin*, cit.

ficarono l'ascesa politica e religiosa. Tale impasto di elementi emerse con chiarezza sin dall'esordio del predicatore sulla scena parigina, allorché fu chiamato a pronunciare i sermoni funebri per Anne de Montmorency; tuttavia, non è sulla carriera del *Saincte Foy* che questa ricerca intende indagare, né sulle modalità in cui, durante la sua quarantennale attività, seppe adattare il proprio messaggio religioso, espresso nelle omelie e nei testi, alle differenti congiunture politico-religiose.

Negli ultimi anni, la riflessione storica è sembrata orientarsi verso un rinnovato riconoscimento della centralità dell'elemento religioso nelle vicende dei torbidi francesi[17]; soprattutto, si è notoriamente soffermata sul ruolo della predicazione nell'innestare la violenza; le folle di fedeli, di entrambe le confessioni, protagoniste di tanti efferati episodi che costellarono la storia delle guerra di Francia, sono divenute oggetto di studi approfonditi, che ne hanno investigato gli obiettivi e le ritualità. Questo continuo legame con la sfera rituale, e con il linguaggio icastico che esso veicola, è uno dei dati maggiormente assodati che sono emersi, fin dal fondamentale studio sui *Rites of Violence* di Natalie Zemon Davis[18]. In maniera simile, la nobiltà, l'articolarsi della sua ideologia cavalleresca, il suo compromesso con la difesa della "vera" religione, sovente vissuta come vera e propria *raison d'etre*, che ne orienta le scelte ed il suo organizzarsi in distinte fazioni militari, è stata sottoposta ad un'indagine egualmente approfondita da almeno due successive generazioni di storici, che ne hanno chiarito le trasformazioni sociali interne e le movenze culturali[19].

---

[17] Sul ruolo dell'elemento religioso nelle guerre francesi è ancora utile, sebbene ormai piuttosto datata, la riflessione storiografica di D. MACK HOLT, *Putting Religion Back into the Wars of Religion*, in «French Historical Studies», vol. 18, n. 2, pp. 524-551.

[18] N. ZEMON DAVIES, *The Rites of Violence: Religious Riot in Sixteenth-Century France*, in «Past and Present» , vol. 59, 1973, pp. 51-91; ora in Ead., *Society and Culture in Early Modern France*, Stanford, California University Press, 1975, pp. 152-187. Sullo sviluppo del dibattito storiografico in questa direzione, si vedano gli interessanti studi raccolti in *Ritual and Violence: Natalie Zemon Davis and Early Modern France, Past and Present supplement 7*, eds. G. Murdock, P. Roberts, A. Spice, Oxford, 2012, in particolare l'intervento introduttivo di N. ZEMON DAVIS, *Writing 'The Rites of Violence' and Afterward*, pp. 8-29.

[19] Sulla cultura nobiliare francese, si vedano almeno gli studi classici di E. SHALKE, *From Valor to Pedigree. Ideas of Nobility in France in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Princeton, Princeton University Press, 1986; A. JOUANNA, *Le devoir de rèvolte. La noblesse française et la gestation de l'État moderne, 1559-1661*, Paris, Fayard, 1989. Per una più recente proposta interpretativa ed un'attenta discussione storiografica, cfr. B. SANDBERG, *Warrior Pursuits. Noble Culture and Civil Conflict in Early Modern France*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2010.

Al centro di questo studio, dunque, intende porsi il circuito che lega gli accadimenti militari con la mobilitazione e l'eccitazione dei sentimenti di odio da parte delle folle, e con il ruolo della cerimonialità e della propaganda religiosa, espressa in primo luogo con la predicazione e poi destinata a propagarsi e perpetuarsi attraverso la circolazione a mezzo stampa. L'esasperazione del discorso religioso era sovente destinato a tradursi in azione, mediante sempre più sofisticate forme di mobilitazione che, in ambito cattolico, sarebbero culminate con l'emergere della *Ligue*. Predicatori, folle e aristocrazia cattolica si segnalavano come gli interpreti principali della lotta per la difesa della religione, protagonisti che la Corona, il polo attorno al quale tutto il dibattito politico e religioso avrebbe dovuto svolgersi, tentava di controllare e dirigere, talvolta con scelte apparentemente contraddittorie, per evitare esiti tendenzialmente eversivi.

La morte del connestabile di Montmorency, la sua interpretazione da parte di un teologo destinato a ricoprire un ruolo di notevole rilievo sulla scena francese, il suo contributo all'elaborazione di un rinnovato discorso sulla crociata, ed infine le sue ricadute nell'infiammata scena religiosa, si pongono come ideale *case-study* per studiare i molteplici vincoli che legano riflessione ideologico-religiosa, rappresentazione simbolica e realizzazione pratica.

Scopo di questo lavoro è, quindi, valutare in che misura, in un momento di crisi politica e religiosa, la commemorazione per l'estinto si traducesse in una complessa operazione rituale, tesa a convogliare sia le aspettative dinastiche della famiglia, sia le ansie sociali e spirituali della massa cattolica, in un vigoroso movimento devozionale e penitenziale, che rinvigorisse l'impegno militante, pur mantenendo il ruolo preminente di una Corona, esposta a minacciose e crescenti critiche. Si indagherà su come, ponendo le basi della sua fortuna, Arnaud Sorbin sia riuscito ad interpretare queste esigenze, procedendo alla trasfigurazione del connestabile in prototipo degli ideali nobiliari di servizio cristiano. Infine, si tenterà di verificare in quale misura l'appello alla crociata, che il predicatore traeva dall'esempio del defunto, sia confluito all'interno di un'atmosfera spirituale turbata, in cui si coglievano le prime avvisaglie della violenza di San Bartolomeo.

2. La morte del connestabile.

Uomo di guerra, che nella pace era riuscito a cogliere i propri maggiori successi, Anne de Montmorency si era sempre mostrato profondamente devoto alla Corona cui doveva tutte le sue fortune, visceralmente attaccato alla Chiesa romana come suprema garanzia di un ordine divino di cui sentiva di far parte in

una posizione di vertice. Al contempo, tuttavia, il connestabile appariva pienamente inserito nelle logiche claniche e di lotta nobiliare di cui era intrisa la politica francese del secolo XVI. Ogni sussulto confessionale cui periodicamente era sottoposta la scena transalpina, oltre ad essere motivo di grave indebolimento della propria posizione a corte, era latore di un malcelato conflitto di lealtà tra fedeltà alla monarchia e alla Chiesa, sentite come categorie inseparabili, e attaccamento al casato, anch'esso avvertito come entità unica, malgrado le fratture religiose che lo percorrevano. Stretto da queste contraddizioni, nel 1562, entrando a far parte del *triumvirato* cattolico, il connestabile aveva scelto di militare all'interno di quella gerarchia tradizionale di cui era contemporaneamente beneficiario e garante, per poi guidare, subito dopo il momento di scontro, l'impresa di riappacificazione. Queste posizioni lo avevano esposto a critiche, non solo dell'avversario religioso, ma anche della parte cattolica più intransigente.

Nel 1567, la seconda guerra di religione, a lungo covata negli animi e finalmente detonata a causa delle fibrillazioni della politica internazionale, colse Anne de Montmorency quando, anche in un difficile frangente, a corte sembrava godere di incontrastata influenza[20]. Sorpreso dall'improvviso avvicinarsi di contingenti ugonotti verso la residenza reale di Montceaux, una mossa abilmente orchestrata dai vertici riformati, il connestabile consigliò il ritiro della famiglia reale al riparo delle mura della vicina Meaux. Il suggerimento, considerato arrischiato per la dubbia fedeltà della città, non venne però seguito da Caterina che preferì prestare ascolto alla differente opinione manifestata dal duca di Nemours e dal colonnello degli svizzeri Pfyffer, favorevoli ad un rapido ripiego del sovrano verso la capitale[21].

Quest'opzione, alla fine eseguita non senza pericolo, era osteggiata dal connestabile perché comportava mettere la famiglia reale sotto la protezione del popolaccio parigino, fanaticamente cattolico, cui il nome e la politica di Montmorency erano da sempre invisi. La maggioranza degli abitanti non aveva infatti dimenticato l'inveterata rivalità tra i Lorena e i Montmorency-Châtillon e il suo episodio più ignominioso, l'assassinio del duca di Guisa, la cui responsabilità veniva unanimemente fatta risalire al Coligny, il nipote prediletto del connestabile, nonché gli sforzi di quest'ultimo per raggiungere un faticoso accordo

[20] DECRUE, *Anne de Montmorency, connétable*, cit., pp. 460-461.

[21] I particolari della cosidetta "sorpresa di Meaux" sono ben conosciuti. Claude Haton riferisce che la proposta del connestabile di asseragliarsi dentro la città fu scartata dal Consiglio reale perché «ilz seditieux se vouleint prevaloir de laditte ville de Meaux: la moytié des citoyens de laquelle estoint tous hugenotz». C. HATON, *Mémoires de Claude Haton (1553-1582)*, Paris, Éditions du Comité des Travaux historiques et scientifiques, 2001-2007, vol. II, p. 108.

all'indomani della sua cattura in battaglia a Dreux[22]. Ad essere esposto alle critiche dei cattolici era soprattutto il figlio primogenito François de Montmorency, la cui sincera fedeltà alla Chiesa romana era sovente messa in dubbio[23]. Questi, come governatore dell'Ile de France, si era attivamente adoperato per la corretta applicazione della pace contro le violazioni della parte cattolica. Anche nell'imminenza dello scoppio di un secondo conflitto religioso, i *pourparlers*, che aveva condotto con l'ammiraglio Coligny, si erano alla fine rivelati un utile diversivo per gli ugonotti per tentar di sorprendere i reali a Meaux[24].

Nei suoi lavori su Parigi durante le guerre di religione, Barbara Diefendorf ha descritto le fibrillazioni della capitale sottoposta al blocco, in cui emergevano un linguaggio, delle forme embrionali di organizzazione popolare, e quella stessa predisposizione alla violenza indiscriminata, che si sarebbero manifestati durante il massacro di San Bartolomeo[25]. In un'atmosfera di tensione esasperata dai sermoni di predicatori radicali quali Simon Vigor o Jean Talpin, i tanti cronachisti dell'epoca annotarono gli umori del volgo ed il montare dei sospetti nei confronti dei Montmorency. Il più chiaro a riguardo era il canonico di Nôtre Dame Nicolas Brulart, che nel suo *journal* annotava:

> Pendant les troubles qui furent en cette saison, le peuple de Paris avoit une merveilleuse déffiance du Connéstable & de son fils le Marechal De Montmorency, d'aultant que la faction & conspiration estoit faicte par ses propres nepveux; qui estoit chose qui tourmentoit fort la Noblesse de

[22] A tal proposito, è esemplificativo il giudizio dell'anonimo autore degli *Acta Tumultuum Gallicanorum* , il quale, riferendosi alla morte in battaglia del connestabile, sentenziò: «La prudence de ce personnage était suspecte à bien des gens, outre qu'il était l'oncle des Chastillôn et qu'il avait été le fauteur du traité». H. HAUSER, *Un récit catholique des trois premières guerres de religion. Les Acta Tumultuum Gallicanorum*, in «Revue Historique», 108, 1911, p. 305.

[23] Claude Haton lo accusa a più riprese di favorire gli ugonotti e giudica che di lui non si è mai saputo «faire jugement s'il estoit catholique». HATON, *Mémoires*, cit., vol. I, p. 202. Su François de Montmorency, l'unico studio monografico rimane quello ormai superato di A. de Rublé, *François de Montmorency, gouverneur de Paris et de l'Île-de-France*, in «Mémoires de la Société de l'histoire de Paris et de l'Île-de-France», tomo VI, 1879, pp. 200-289.

[24] DECRUE, *Anne de Montmorency, connétable*, cit., pp. 460-462.

[25] B. DIEFENDORF, *Prologue to a Massacre: Popular Unrest in Paris, 1557-1572*, in «The American Historical Review», vol. 90, n. 5, 1985, pp. 1067-1091; EAD., *Beneath the Cross. Catholics and Huguenots in Sixteenth Century Paris*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1991.

France; joint aussi que le dit Connéstable *per etatem*, ne pouvoir sussire aux grandes affaires qui se prèsentoient pour lors[26].

A parere di tanti parigini, dunque, il connestabile non era degno di fiducia; tale giudizio negativo sulla condotta del comandante era motivato dalla sua sostanziale inattività dinnanzi alle forze ugonotte che, progressivamente, stavano chiudendo il cerchio attorno alla città, facendole mancare gli approvvigionamenti[27].

Il connestabile fu costretto a comandare qualche sortita per tacitare i mormorii, ma è probabile che l'atteggiamento attendista tenuto dallo sperimentato generale fosse dovuto alla necessità di prender tempo, per far sì che le forze reali potessero concentrarsi nella capitale[28]. Una volta rimossi gli ostacoli, infatti, tutte le esitazioni furono abbandonate e, avvantaggiandosi dell'improvvida divisione delle forze ugonotte, il connestabile guidò l'esercito in battaglia sul terreno tra le mura della capitale e l'abbazia di Saint Denis[29]. Nonostante la presenza di fanterie e di artiglierie, lo scontro si risolse essenzialmente in una collisione tra le cavallerie pesanti. Fedele allo stile che, malgrado numerose e cocenti sconfitte, per tutta la vita non volle mai abbandonare, Montmorency affrontò la battaglia come un'ordalia, senza alcuna precauzione o misura tattica, come se a decidere lo scontro fosse unicamente il valore individuale ed il favore che Dio avrebbe accordato alla sua causa. Sopraffatto dalla coesione e dal maggiore impeto della gendarmeria ugonotta, il connestabile si trovò isolato in mezzo ai nemici; lottò disperatamente ricevendo numerose ferite di spada e di mazza, fin quando una pistolettata lo abbatté fracassandogli la spina dorsale. Mentre i cattolici riuscivano faticosamente ad aggiudicarsi la giornata, il connestabile venne portato nel pa-

---

[26] *Mémoires de Condé, servant d'éclaircissement et de preuves à l'Histoire de M. de Thou*, vol. I, *Journal de Broulart*, ed. D.F. Sécousse, London-Paris, chez Rollin, 1743, p. 181.

[27] In particolare la perdita dello strategico ponte di Charenton fu oggetto di gravi malumori. Il capitano incaricato della difesa fu giudicato colpevole di tradimento ma, al momento di salire sul patibolo, non risparmiò gravi accuse di fellonia al connestabile ed a suo figlio il maresciallo, come unanimemente ebbero cura di annotare sia François Grin, sia Jehan de La Fosse sia l'anonimo autore degli *Acta Tumultuum Gallicanorum*. Cf. *Journal de François Grin, religieux de Saint-Victor (1554-1570)*, *Journal de François Grin, religieux de Saint-Victor (1554-1570)*, par le baron de Rublé, Extraits des «Mémoires de la Société de l'histoire de Paris et de l'histoire de Paris et de l'Ile-de-France», Paris, 1894, p. 42; J. DE LA FOSSE, *Les «Mémoires» d'un curè de Paris (1557-1590)*, Gèneve, Droz, 2004, p. 72; HAUSER, *Un rècit catholique*, cit., p. 305.

[28] Cf. DIEFENDORF, *Beneath the Cross*, cit., p. 81.

[29] Cfr. A. LOMBARD-JOURDAN, *La bataille de Saint-Denis (10 novembre 1567). Tradition, propagande et Iconographie*, in «Paris et Ile-de-France. Mémoires», t. 29, 1978, pp. 7-54.

lazzo di famiglia, dove spirò due giorni dopo circondato dai familiari e dai sovrani stessi che vollero rendergli visita.

La ferita a morte subita dal comandante dell'esercito cattolico meritò soltanto un fugace accenno nei primissimi resoconti della battaglia, tutti ancora intrisi dell'incredulo giubilo per la vittoria. Lo stesso re, informando il presidente Birago, suo luogotenente nella città di Lione, ebbe soltanto poche parole di cordoglio per «le malheur [...] tombé sur mon compère Moisseur le Connéstable»[30]. Più o meno allo stesso modo, tanto l'ambasciatore spagnolo Francés de Alava, quanto il redattore anonimo degli *avvisi* da Parigi non spesero che poche parole per diffondere i primi particolari sul suo ferimento[31]. Le opinioni popolari, invece, riecheggiano nel più tardo giudizio di Claude Haton, secondo il quale

> La mort dudit connéstable fut plainte de peu de gens du party des catholicques, à cause de la huguenotterie de l'admiral, du cardinal de Châtillon et d'Andelot, ses nepveux, qui estoient après le prince de Condé [...]; et avoient plusieurs personnes ceste opinion dudit connéstable qu'il les eust bien retirez de ceste rébellion s'il eust volu, attendu que tous avoient esté avancez en leur éstatz par le feu roy Henry pour son moyen. Il fut plainct aucunement par quelques gens de guerre et alcun gentilshommes, pour le crédit qu'ilz perdoient par sa mort[32].

L'animosità dell'autore nei confronti del connestabile, dipinto come un insaziabile *patron* di corte unicamente interessato alla promozione propria e dei suoi, si spinge anche ad infangare il valore in battaglia del defunto. Haton, infatti, tenne ad annotare con piccato puntiglio una versione alternativa della morte del Montmorency durante un suo ignominioso tentativo di fuga nel campo nemico, frustrato soltanto dal colpo di un leale cattolico. Tale maldicenza doveva costituire una voce piuttosto comune tra il popolo. Ne è la riprova l'appunto di un altro cronachista dell'epoca, il curato parigino Jehan de La Fosse, futuro *liguer*.

---

[30] Il testo della missiva, datata il giorno 11 di novembre, è stato poi dato alle stampe col titolo *Lettres du Roy envoyees a Monseigneur le Presidente de Birague [...], contenans advis de la victoire qu'il a pleu à Dieu luy donner en quelque rencontre sur ses ennemys*, a Lyon, par Benoist Rigaud, 1567.

[31] L'ambasciatore de Alava a Filippo II, Parigi 11 novembre 1567; Archivo General de Simancas [AGS], Sec. Estado, serie K (Francia), 1511, B 23. Avviso da Parigi dell'undici novembre 1567, Biblioteca Apostolica Vaticana [BAV], fondo Urbinate Latino [Urb. Lat.], 1040, ff. 474r-v.

[32] HATON, *Mémoires*, cit., vol. II, p. 134. Haton esprime un giudizio molto simile a quello formulato negli *Acta tumultuum* citato alla nota 10.

Questi, pur distanziandosene, volle riportare a margine nel suo *journal* alcuni caustici motti che potevano udirsi per le strade di Parigi a riguardo della morte "gloriosa" del connestabile. Uno di questi recitava: «il fut blessé à tort quant il ny pensoit pas, au lict d'honneur est mort, il ne l'appartient pas»[33].

3. I funerali

François Decrue de Stoutz, l'attento biografo ottocentesco del Montmorency, si doveva riferire anche a giudizi del genere, quando affermò che la perdita del connestabile fu più commemorata che pianta[34]. Dopo un immediato momento caratterizzato da una sorta di sbigottimento, infatti, le circostanze del suo ferimento, i particolari del suo prode comportamento in combattimento e del devoto contegno tenuto durante l'agonia, trovarono ampissima pubblicità negli scritti di parte cattolica, che vi riconobbero gli elementi paradigmatici della *belle mort* cavalleresca. In questo processo di trasfigurazione della figura del connestabile, che da prosaico uomo di potere si ergeva a simbolo di tutte le virtù aristocratiche, un passaggio essenziale fu costituito dai funerali che si svolsero a Parigi il 24 di novembre. Tutti i testimoni concordano nell'affermare che furono i più fastosi mai realizzati per un personaggio che non fosse di stirpe reale. Lo stesso Nicolas Brulart volle definirli come «la plus grande pompe qui fust jamais veuë»[35]. L'autore degli *avvisi* romani, precedentemente distratto nel comunicare la ferita del connestabile, vi dedicò una comunicazione datata 26 novembre, nella quale esordì affermando che «hier sera si fecero l'essequie del signor contestabile molto honorate, et si può dire fossero alla Reale»[36]. Il riferimento alla "regalità" della cerimonia non era affatto casuale. I funerali nobiliari, come è stato di recente notato, costituivano un'importante cerimonia rivelatrice del rango sociale del defunto e del suo lignaggio[37]: nel caso del connestabile, il rituale funerario cui si ricorse fu

---

[33] De la Fosse scriveva: «Ces carmes ont esté dict à Paris dud. Sr connestable: "Quant tu moruts, seigneur, tu ne cherchois honneur, mais malgré triste envye honneur a destruye". Aultres: "Quant fut blessé à mort, last u ne pensois mye acquerir par ton sort honneur à mort et vye". Aultres: "il fut blessé à tort quant il ny pensoit pas, au lict d'honneur est mort, il ne l'appartient pas". Toutesfois j'ya opinion qu'il estoit bon et fidelle serviteur du Roy». DE LA FOSSE, *Les «Mémoires»*, cit., pp. 73-74.

[34] DECRUE, *Anne de Montmorency, connétable*, cit., p. 472.

[35] *Journal de Broulart*, cit., p. 185.

[36] Avviso del 26 novembre 1567. BAV, Urb. Lat., 1040 , ff. 482r-v.

[37] Cfr. A. V. SOLIGNAT, *Funérailles nobiliaires et pouvoir seigneurial à la Renaissance*, in «Revue historique», t. 314/1, 661, 2012, pp. 101-130.

direttamente ricalcato su quello utilizzato in occasione della morte dei re francesi a partire dalla scomparsa di Francesco I. Non si trattò, tuttavia, di un comprensibile fenomeno di imitazione nobiliare nei confronti del modello rappresentato dal cerimoniale monarchico, bensì di una consapevole riproduzione dei funerali reali[38]. Tale rievocazione poté essere realizzata dai Montmorency soltanto con la collaborazione della famiglia reale.

La scomparsa di un assoluto protagonista del processo di elaborazione politica esponeva il governo di Francia ad un momento di crisi. Il necessario riassestamento degli equilibri di potere fu gestito da Caterina de' Medici nella direzione di un affrancamento della monarchia dalle grandi casate nobiliari che, dalla morte di Enrico II, ne avevano fortemente condizionato le scelte e le azioni. Il vuoto lasciato dal Montmorency nella direzione degli affari della guerra fu colmato immediatamente, facendo assumere un ruolo attivo al giovanissimo fratello del re, il duca d'Anjou, da poco elevato alla luogotenenza del regno, mentre la posizione di connestabile venne volutamente lasciata vacante. Tali scelte potevano alimentare le frustrazioni di François de Montmorency, il quale, come primogenito di Anne, su quel titolo poteva avanzare ragionevoli mire, e di tutto il clan familiare che, malgrado la perdita del patriarca, disponeva ancora di un ampio seguito a corte ed in periferia, nei propri feudi ed in Linguadoca, dove il figlio cadetto, Henri de Montmorency Damville, deteneva saldamente il potere[39].

L'apoteosi del connestabile, la sua assunzione nel *pantheon* degli eroi della storia francese ed il solido incardinamento di tale celebrazione in un discorso dai caratteri prettamente monarchici, di omaggio ad uno dei migliori e più fedeli servitori della Corona e della Chiesa, furono gli strumenti utilizzati per garantire il

---

[38] Sui funerali del re di Francia, lo studio di riferimento è R. GIESEY, *The Royal Funeral Ceremony in Renaissance France*, Genève, Droz, 1960. L'unica ricerca che affronti in maniera sistematica il rapporto tra i rituali funebri monarchici è quelli degli aristocratici francesi è quello di C. BEAUNE, *Mourir noblement à la fin du Moyen Age*, in *La mort au Moyen Age. Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public*, Strasbourg, Istra, 1975, pp. 125-144. Interessanti informazioni anche in M. CHATENET, *Quelques aspect des funérailles nobiliaires au XVIe siècle*, in *Les Funérailles a la Renaissance*, ed. J. Balsamo, Genève, Droz, 2002, pp. 37-54.

[39] Sulle aspirazioni di François de Montmorency ad ottenere il titolo detenuto dal padre, ed anche su quelle del duca di Nemours, interessanti riferimenti nelle missive inviate a Filippo II da Francés de Alava durante il novembre 1567. L'ambasciatore, lucidamente, rileva per il proprio signore l'impressione, ricavata durante un lungo colloquio, che il cordoglio dimostrato da Caterina de' Medici fosse del tutto falso, di circostanza (*chocarrera*) e che fosse necessario per tranquillizzare il clan del defunto. La regina, in realtà, pareva ben felice di essersi liberata di un personaggio così ingombrante. AGS, E, K, 1511, 6 e 8.

consolidamento del potere reale e al contempo mitigare la possibile inquietudine dei Montmorency[40]. Tale disegno eminentemente politico trovò la propria rappresentazione teatrale nella complessa cerimonia funeraria che si prolungò dal giorno della morte di Anne fino alla liturgia del 27 dello stesso mese, in cui il suo cuore fu sepolto accanto a quello di Enrico II.

Dopo il decesso, la salma fu aperta per essere imbalsamata; il cuore, una volta estratto, fu riposto in uno scrigno[41]. Nel salone principale del palazzo, divenuto per l'occasione *le lict d'honneur*, venne esposta l'effigie del defunto, fedelmente ritratto finanche nelle ferite che aveva ricevuto al viso durante l'ultimo combattimento[42]. Nella grande camera ardente, ornata in maniera ricchissima, gli ospiti in visita potevano rifocillarsi ad una grande tavola imbandita, alla cui estremità, nella posizione in cui di solito si accomodava l'anfitrione della casa, era stato lasciato uno scanno cremisi vuoto. Da due altari ornati delle armi ducali, i religiosi si avvicendarono senza sosta negli offici sacri ed i membri della *Sainte Chapelle*, assistiti dai cantori del re, officiarono una *Messe d'honneur*[43].

Il "banchetto funebre" e soprattutto l'esposizione del feretro *in effigie* costituivano due dei rituali più caratterizzanti del cerimoniale funerario dei re francesi. Per un logico effetto di emulazione, fin dal loro apparire si erano prestati ad essere riprodotti da altre casate nobiliari. Il fenomeno, tuttavia, aveva riguardato esclusivamente eredi di dinastie regnanti in altri stati, oppure principi di sangue reale quali i Borbone, ma non esponenti dell'aristocrazia francese[44]. Ricorrendo a questi rituali, quindi, i Montmorency ebbero la possibilità di accostarsi per digni-

---

[40] *Ibid.*

[41] Il rituale è descritto dettagliatamente ne' *Les ceremonies qui ont esté faites et observées aux obseques, funerailles et convoy du corps de feu haut et puissant Seigneur Anne Duc de Montmorency*, in A. Du Chesne, *Preuves de l'histoire Genealogique de la Maison de Montmorency, tirées des chartes de diverses églises, des registres de la Chancellerie, du Parlement, & de la Chambre des comptes, & de plusieurs tiltres & historiens*, chez Sebastien Cramoisy, Paris, 1624, pp. 294-297.

[42] «L'effigie dudit feu Seigneur estoit tirée au plus prés et approchiant lors qu'il estoit au lict de la mort, avec les playes qu'il avoit au visage». *Ibid.*

[43] *Ibid.*

[44] Secondo Monique Chatenet, il ricorso ad usi tipicamente reali quali il *repas funéraire* e l'esposizione del simulacro del defunto si era verificato in precedenza soltanto in occasione della morte di Marie d'Albret, principessa di Cleves e duchessa di Nevers nel 1549, di Anne de Laval, discendente degli Aragona di Napoli, nel 1553 e di Claude de Guise nel 1550, ma non nei funerali di suo figlio François nel 1563. Era avvenuto anche durante i funerali del cardinale Louis de Bourbon nel 1557. Non si è potuto verificare, invece, il rituale utilizzato in occasione della morte del duca di Vendôme, Antonio di Borbone, nel 1562. Cfr. Chatenet, *Quelques aspect*, cit., pp. 50-54.

tà a lignaggi quali i Guisa, dai quali erano separati da inveterato antagonismo. Inoltre, il ricorso alla maschera funeraria, come è risaputo, indicava la conservazione del corpo mistico oltre la morte del corpo terreno dei monarchi[45]; per una sorta di proprietà transitiva, questo medesimo simbolismo applicato al detentore di uno dei più importanti offici del reame, veniva a significare che, come il proprio re, anche il connestabile "non moriva mai". Tale interpretazione permetteva alla Monarchia di avocare il titolo come estrema forma di omaggio ad Anne de Montmorency e non per l'insufficienza dei suoi discendenti o di altri possibili pretendenti. L'attiva partecipazione della Corona alla "canonizzazione politica" del connestabile si palesò con pienezza durante il maestoso corteo funebre. Come per i monarchi, ed anche per François de Guise, la cerimonia si suddivise in due fasi: una prima, dai risvolti più chiaramente pubblici, comportò un accompagnamento "ufficiale" ed un servizio religioso presso la cattedrale di Nôtre Dame, la seconda, invece, ebbe luogo a Montmorency, dove il feretro fu inumato, ed ebbe un carattere maggiormente familiare. Per la prima di queste celebrazioni, il re ordinò la presenza tutti i membri del Parlamento parigino

> en recognoissance des très grandes et très louables services par luy faits à la Couronne de France, tant'en guerre que'en paix, ayany toujours eu le principal maniement de tout l'Estat du Royaume[46].

La dimostrazione del riconoscimento per una vita spesa al servizio della Corona introduceva per la prima volta il tema della gratitudine regia e dell'esemplarità della vicenda del connestabile morto gloriosamente, sostenendo «la querelle de Dieu et du Roy». Nelle parole del delegato reale, la cerimonia funebre del 25 novembre, infatti, era una sorta di «couronnement»; l'assistenza del Parlamento al gran completo ai funerali doveva, quindi, indicare la totale adesione del massimo organo giudiziario francese al cordoglio per la perdita di un illustre servitore del monarca[47]. Tuttavia, essa costituiva soltanto un segmento di una più grande raffigurazione drammatica in cui dovevano concorrere le rappresentanze di tutti gli ordini del reame e della sua capitale. Del corteo, che si dipanò

---

[45] Il riferimento obbligato è E. KANTOROWICZ, *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Torino, Einaudi, 1989.

[46] *Harangue faicte par un Gentilhomme assistè de pleusieres autres á Messieures de la Cour de Parlament*, in DU CHESNE, *Preuves de l'histoire*, cit., p. 299.

[47] I registri del parlamento parigino testimoniano la partecipazione di tutti i suoi membri agli ossequi del defunto il giorno 24 novembre, al corteo funebre del 25 ed al solenne servizio religioso del giorno seguente. Cfr. P. ANSELME, *Historie Genealogique et Chronologique de la Maison Royale de France*, A Paris, par la Compagnie des Libraires, 1728, tomo III, p. 559.

fino a sera per le vie che conducevano dall'*hotel de Montmorency* fino alla cattedrale, facevano parte qualche migliaio di partecipanti. Attorno ai tre carri, che portavano rispettivamente il cuore, il feretro e l'effige del Montmorency, trovarono posto, in un rigido ordine di precedenza che palesava le gerarchie della società, mendicanti e pari di Francia, i membri della corte e dei consigli, il clero regolare e secolare della città di Parigi[48]. La processione si tramutava così in un rituale collettivo di ricomposizione del corpo mistico della nazione, riunito nell'omaggio al defunto, le cui ferite, ben visibili nell'effigie, e le *pieces d'honneur*, la spada e l'armatura utilizzati dal connestabile, testimoniavano la dimensione sacrificale di *miles Christi*, caduto in difesa della fede[49]; la cerimonia, altresì, assumeva dei profondi connotati penitenziali, allorquando il cordoglio per la morte del cavaliere si traduceva in manifestazioni di contrizione collettiva. L'autore degli *avvisi* romani, ad esempio, si mostrò impressionato dal tono generale della sfilata, rimanendo colpito soprattutto dai tanti capitani che, in segno di lutto, trascinavano le insegne delle proprie unità nel fango[50]. In una scenografia di croci bianche e drappi neri illuminati dalle torce, l'unico punto di colore era il fastosissimo catafalco su cui era poggiato il simulacro del connestabile abbigliato con le vesti ducali. Ad accompagnarlo vi era l'arcivescovo di Parigi, che il giorno dopo avrebbe officiato il servizio religioso e poi, subito dopo, il gruppo detto *le grand dueil*, composto dai quattro figli di Anne, ognuno assistito da un principe di sangue reale. A porgere la destra al nuovo capo della casata, François, era il duca d'Alençon, fratello cadetto di Carlo IX[51]. La sua presenza in vesti di lutto non sembra indicare soltanto la sentita partecipazione del re al cordoglio, ma anche una sorta di assunzione del defunto all'interno della famiglia reale. Tale le-

[48] La descrizione del corteo funebre è presente in molteplici manoscritti. Esiste anche una rarissima edizione a stampa pubblicata a Lione. Per questo lavoro ci si è serviti soprattutto del testo titolato *Pour le convoy du corps dudit feu Seigneur*, in DU CHESNE, *Preuves de l'histoire*, cit., pp. 297-299. Dall'esame delle fonti emerge con chiarezza quanto il cerimoniale per la morte del connestabile di Montmorency abbia strettamente ricalcato la processione funeraria di Francesco I descritta da Giesey. Cfr. GIESEY, *The Royal Funeral Ceremony*, cit., in particolare il diagramma IV, p. 214.

[49] Sulle pulsioni sacrificali manifestate dai re di Francia sul campo di battaglia, quali sono trattate dai cronachisti dell'epoca, e sui simboli che, nelle cerimonie funebri, traducevano tale vocazione, si vedano le riflessioni di D. CROUZET, *Désir de mort et puissance absolue de Charles VIII a Henri IV*, in «Revue de Synthèse», vol. 112, 3-4, 1991, pp. 423-441.

[50] BAV, Urb. Lat., 1040, f. 482v.

[51] *Pour le convoy du corps*, cit., p. 298. Ai funerali del connestabile, la responsabilità di fare le veci del monarca ricadde sul d'Alençon perché il duca d'Anjou, il fratello maggiore, già si trovava in campagna con l'esercito reale. Sull'impossibilità del re francese di partecipare a funerali portando il lutto, si veda GIESEY, *The Royal Funeral Ceremony*, cit., pp. 48-49.

game ideale era confermato dalla presenza, sotto un padiglione montato sul ponte di Nôtre Dame, di Caterina de' Medici e del re stesso, che in quanto monarca non poteva portare il lutto, ma, presenziando al corteo, volle mostrare «nel viso de questa morte li dolesse»[52].

Dopo queste pubbliche dimostrazioni di afflizione, l'inumazione del cuore del connestabile accanto a quello di Enrico II all'interno della chiesa dei Celestini di Parigi, avvenuta all'indomani del funerale, si configurò come l'ultimo atto del trionfo postumo tributato al defunto. Si trattava di un privilegio massimo, toccato a pochissimi servitori dei re di Francia; fu, dunque, occasione di una nuova celebrazione, più ristretta ma più esclusiva, cui poté prendere parte soltanto il seguito più ristretto del connestabile assieme ai membri della più alta aristocrazia religiosa e civile di Francia. La famiglia reale fu rappresentata dal duca di Montpensier, principe di sangue, e da suo figlio, ma tutta la cerimonia ebbe uno spiccato carattere di celebrazione monarchica, con la presenza di tutti i cardinali, i vescovi e gli arcivescovi presenti a Parigi, e dei cavalieri di Saint Michel, membri dell'ordine presieduto dal sovrano stesso, che riuniva la migliore cavalleria cristiana a difesa della fede[53].

4. La formazione di Arnaud Sorbin, il Saincte-Foy

I funerali del connestabile furono una manifestazione in cui affiorarono significati molteplici ma convergenti. Gli interessi strumentali della Corona di manovrare il cordoglio per la morte di un grande condottiero ed uomo di Stato si associava infatti all'ovvia brama di castigo per i responsabili, mentre il desiderio di schiacciare la sedizione ugonotta comportava un'implicita esigenza di penitenza dei propri peccati, nella speranza che il Signore avrebbe alla fine fatto trionfare la propria causa. A dare voce a questi sentimenti, riconducendoli in un unico discorso in cui potessero confluire gli aspetti politici e quelli dinastici, assieme con i motivi spirituali, dovette essere il sermone pronunciato durante il solenne ufficio funebre da Arnaud Sorbin. Questi era una presenza relativamente nuova all'interno dell'effervescente mondo religioso della capitale. Originario di una famiglia con una solida tradizione clericale della cittadina di Montech in Garon-

[52] Bav, Urb. Lat., 1040 , f. 482v.

[53] Questa cerimonia è descritta nel testo titolato *Pour l'enterremnet du Coeur, qui fut portè en l'Eglise des Celestins à Paris, & enterrè dans le Choeur de l'Eglise près celuy du feu Roy Henry*, in A. Du Chesne, *Preuves de l'histoire*, cit., p. 297.

na, aveva svolto il primo apprendistato ecclesiastico nella vicinissima Montauban, per poi proseguire gli studi a Tolosa, dove nel 1556 prese i voti[54].

Il confronto con la religione riformata e la lotta contro il suo espandersi si configurarono ben presto come la costante di tutta la sua esistenza, fin da quando, nel 1546, il suo paese natale fu teatro di uno dei primi episodi di furia iconoclasta[55]. La contesa con gli ugonotti dovette poi essere quotidiana durante gli anni di studio tolosani, continuamente turbati da scontri tra fazioni religiose[56]. Probabilmente, Sorbin era presente in città anche quando le ricorrenti agitazioni si sommarono nella rivolta del maggio 1562; in quell'occasione, dunque, poté esser testimone della capacità di mobilitazione dei riformati, ma anche assistere e partecipare alla veemente resistenza cattolica. Verosimilmente, in virtù del ruolo che seppe ritagliarsi in questi difficili frangenti, il cardinale d'Armagnac, arcivescovo e nuovo luogotenente di Tolosa grazie alla sua abile orchestrazione della reazione cattolica, gli conferì nell'aprile del 1563 il suo primo beneficio come rettore della chiesa di Saint Foy de Peyrolières[57]. Malgrado rimanesse legato a questa oscura parrocchia, al punto di adottare l'appellativo di *Saincte Foy*, non pare che Sorbin abbia avuto modo di esercitare a lungo l'incarico; negli anni seguenti, infatti, continuò a frequentare i corsi universitari a Tolosa, arrivando ad addottorarsi in Teologia. Il patrocinio dell'Armagnac fu poi decisivo nell'avvio della sua successiva carriera di predicatore che, nel periodo successivo alla prima guerra di religione, lo portò a tenere sermoni anche a Bordeaux, Marsiglia, Narbonne e Lione e ad essere nominato canonico teologale di Auch e poi di Tolosa[58]. Al legame con lo scenario meridionale dovette, quindi, la conoscenza e la benevolenza di personaggi quali Ippolito d'Este, arcivescovo d'Auch, ed Henri Montmorency Damville che, della Linguadoca, era governatore dal 1563.

È presumibile che grazie a questa rete di rapporti regionali, Arnaud Sorbin fu il prescelto per eseguire l'orazione funebre del connestabile. Il suo passaggio a Parigi, infatti, era avvenuto soltanto alla fine dell'anno 1566 ed era dovuto alle

---

[54] Almeno due suoi zii facevano parte del clero collegiale della chiesa di Nôtre Dame di Montech. Cfr. A. BASTOUL, *Notes sur Arnaud Sorbin, de Montech. Evêque de Nevers (1532-1606)*, in «Bulletin Archéologique, Historique et Artistique de la Société Archéologique de Tarn-et-Garonne», t. 61, 1933, pp. 115-118.

[55] Per quest'episodio, il parlamento di Tolosa condannò al rogo due ugonotti. Cfr. R. MENTZER, *Heresy proceedings in Languedoc. 1500-1560*, Philadelphia, The American Philosophical Society, 1984, pp. 98-100.

[56] GOULD, *Catholic Activism*, cit., pp. 110-123.

[57] BASTOUL, *Notes sur Arnaud Sorbin*, cit., pp. 116-117.

[58] Cfr. FORESTIE, *Biographie de Arnaud Sorbin*, cit., pp. 19-20.

necessità connesse alla sua attività di autore di testi storici e religiosi, piuttosto che alle sue amicizie di corte. Nella capitale, Sorbin poté mettersi in luce pronunciando, durante l'avvento del 1567, una serie di prediche sui dieci comandamenti presso la chiesa di Saint Jacques de la Boucherie[59]. Soprattutto, iniziò una proficua collaborazione con Guillame Chaudiére, uno dei tipografi più attivi nell'edizione di testi cattolici. Per i tipi di questo stampatore, infatti, poté pubblicare la sua prima opera di sicura attribuzione, *Les Marques de la vraye Eglise catholique*, un trattato di controversia, in cui l'autore riprendeva, ampliandolo, un opuscolo dal medesimo titolo dell'arcidiacono di Tolosa Jean Albin de Serés[60].

In quel periodo, inoltre, è presumibile che Sorbin stesse approfondendo le proprie indagini sul catarismo medievale, riscontrandovi più che scontate similitudini con il calvinismo che stava affliggendo la sua terra d'origine. Non si trattava di un territorio inesplorato: già nel 1561, il consigliere del parlamento di Tolosa Jean Gay aveva pubblicato una problematica *Histoire des Scismes et Heresies des Albigeois*, cui proprio il connestabile di Montmorency aveva dovuto ritirare il privilegio di stampa; appena un anno dopo, sempre nella capitale della Linguadoca, aveva visto la luce una traduzione volgare de *L'histoire des guerres faictes* [...] *contre les heretiques*, un classico testo sulla crociata albigese[61]. Tali interessi erano sembrati tradursi in pratica allorquando, al volgere del primo conflitto religioso, il cardinale d'Armagnac era stato animatore di un trattato di confederazione sottoscritto dai principali capitani cattolici della regione. Il patto, realizzato per «satisfaire au devoir chrétien, subvention de l'église catholique Romaine, service du Roy, soulagement et conservation de son peuple», rivelava, secondo Denis Crouzet, delle evidenti reminiscenze dell'organizzazione della crociata quale era descritta in quei testi. Esso proponeva a ciascuno dei tre ordini tradizionali una ripartizione dei ruoli, nel comune intento di far trionfare la fede

---

[59] Tali sermoni furono poi pubblicati nel 1570 e, secondo quanto lo stesso Sorbin scrisse nella lettera dedicatoria a Caterina de' Medici, gli fecero guadagnare il favore e l'attenzione della reggente. Cfr. *Homélies sur l'interprétation des dix commandaments de la loy et op position des player d'Egipte aux transgressions d'iceux commandamens*. Par A. Sorbin dit de Saincte Foy, Predicateur du Roy, à Paris, chez Guillame Chaudiere, 1570. Su quest'opera, BENOIST, *La parole publique*, cit., part. pp. 64-67.

[60] *Les Marques de la vraye Eglise catholique avec probation d'un visible ministère en icelle* [...]. *Avec la contradiction, qui est entre'eux, touchant la legitime vocation de leurs ministres, et marques d'icelle*, le tout compilé par Arnauld Sorbin, à Paris, chez Guillame Chaudiere, 1567.

[61] Su queste opere che rispecchiano il crescente interesse per le crociate albigesi, si veda L. RACAUT, *The Polemical Use of the Algensian Crusade during the French wars of Religion*, in «French History», vol. 13, 3, 1999, pp. 261-279.

nella Chiesa romana e la lealtà al re. Nel modello di società militarizzata, delineato da tale progetto, un ruolo fondamentale era rivestito dai gentiluomini, sui quali pesava il dovere di guidare ed inquadrare le iniziative cattoliche di riscossa[62].

Le ricerche di Sorbin, poi culminate in due pubblicazioni cui si accennerà in seguito, insistevano proprio sulla riscoperta della partecipazione aristocratica alle crociate albigesi, nelle quali un ruolo di primissima importanza era stato rivestito da quel Simon de Monfort progenitore, secondo una ben radicata tradizione, della casata di Montmorency. Queste indagini storiche, assieme ai vincoli che lo legavano al Damville ed alla sua ascendente fama di predicatore, rendevano Arnaud Sorbin il candidato ideale per formulare un discorso, in cui la mobilitazione religiosa poteva sommarsi con la celebrazione dinastica.

5. La prima orazione funebre: il connestabile come vertice delle virtù aristocratiche.

Il passo paolino della seconda lettera a Timoteo, in cui l'apostolo, sentendo profilarsi la morte, tracciava un singolare giudizio del suo percorso cristiano, offriva un'opportunità ideale per disegnare delle corrispondenze evangeliche con la vicenda terrena di Anne de Montmorency. Per il *Saincte Foy*, come Paolo di Tarso, anche il connestabile, giunto alla fine dei suoi giorni, avrebbe potuto affermare di aver combattuto una buona battaglia, «une bonne guerre». Tale asserzione non sarebbe stata un'attestazione d'orgoglio o di vana superbia, ma una serena constatazione di militanza cristiana di chi, non abbandonando mai la «vertu du devoir» e l'insegnamento della Chiesa, aveva sempre perseguito «la vérité, l'honnêsteté, la défense contre les calomnies du paganisme et l'institution de son peuple»[63]. Il suo insegnamento era dunque degno di essere tramandato ai posteri come modello al quale ispirarsi, giacché la diuturna lotta spirituale che era la vita del cristiano era stata da lui condotta vestendosi "dell'armatura di Dio" per opporsi «à la chair et au sang, aux principautéz et puissance de ces ténèbres». La scelta di militare nella «gendarmerie Chrestienne» era stata da lui perseguita con

[62] Per una recente ridiscussione sulle *ligues* sorte ad Agen, Bordeaux e soprattutto a Tolosa durante la prima guerra di religione, si veda CROUZET, *Les guerriers de Dieu*, cit., vol. I, pp. 377-381; S. BRUNET, *De l'espagnol de dans le ventre! Les catholiques du Sud-Ouest de la France face à la Réforme (vers 1540-1589)*, Paris, Champion, 2007, 176-205; K. GOULD, *Catholic Activism in South-West France, 1540-1570*, Aldershot, Ashgate, 2006, part. pp. 127-131.

[63] SORBIN, *Oraison funebre*, cit., f. 5v.

indefessa costanza (*cursum consummavi*) senza mai cedere alle tentazioni del «boutin de l'ambition ou de la volupté», come i tanti che avevano dimostrato di non esser degni d'essere iscritti «au rolle de vrais soldats de Iesus Christ»[64]. Il generico vituperio per i deboli o i timidi, si caricava di allusioni confessionali allorquando si riaffermava che la perseveranza della militanza ed il valore nell'agone potevano essere frutto soltanto della sicurezza della Fede (*fidem servavi*), poiché, come l'epistola di San Giacomo insegnava, non vi era salvezza senza l'azione congiunta di fede ed opere[65]. La celebrazione del valore della fermezza come regola di condotta cristiana permetteva a Sorbin di passare dal necessario esordio evangelico alla parte più civile della sua orazione, dedicata all'elogio del defunto e della sua schiatta. Anche questo momento, tuttavia, assumeva dei risvolti antiereticali quando il predicatore osservava che l'esempio del connestabile non era altro che l'ultimo esito di una tradizione più che secolare di attaccamento alla Chiesa e lealtà alla Corona. Il lignaggio dei Montmorency aveva partecipato ai momenti salienti della storia religiosa della Francia fin dalla sua fondazione, allorché, in una Gallia ancora pagana, il capostipite Lisbius era stato il primo a convertirsi al cristianesimo prestando ascolto al messaggio evangelico di San Dionigi. Secoli più tardi, Simon de Monfort, uno dei più celebri tra gli antenati del connestabile, si era dato lustro nelle crociate che avevano abbattuto l'eresia dei «vrais ancestres des Calvinistes», gli albigesi; Mathieu de Montmorency, invece, si era coperto di gloria sul campo di Bouvines, quando i francesi avevano sconfitto il sacrilego Ottone IV, liberandosi per sempre dal giogo imperiale. La forza di questi precedenti spingeva il predicatore ad affermare che vi era «une spécial faveur qu'il semble avis avoir esté faite à ceste race, que d'avoir esté anciennement réservée de Dieu au temps ou des persécutions ou des hérésies pour s'en servir»[66].

L'originale mandato divino che Arnaud Sorbin individuava per la Casa di Montmorency consisteva dunque in una missione di servizio, di soccorso nelle avversità della Chiesa e della Corona, entrambe riunite in un unico principio politico-sacrale. Così come i suoi avi, anche Anne si era distinto al servizio di ben cinque sovrani in pace come in guerra, ottenendo vittorie ed onori ma anche patimenti nel corpo e nell'anima[67]. La sua testimonianza, ribadita sin dagli ultimi

---

[64] Ivi, ff. 8v-9v.

[65] «l'ay gardee la foy, comme voulant dire, nous aurion beau auoir toutes les oeuvres du mond, si d'adventure nous sommes hors de l'Eglise de Dieu: car comme la foy sans les oeuvres est du tout mort, sans les oeuvres sans foy sont de nulle valeur». Ivi, 10r.

[66] SORBIN, *Oraison funebre*, cit., f. 12r.

[67] Ivi, f. 14r.

istanti, di "fede viva", di "carità" e "pazienza" dinnanzi alle tribolazioni, di lotta senza fallo contro «hérétiques et Epicuriens», gli avrebbe finalmente fatto conseguire il premio supremo, quella *Corona iustitiae* indicata dall'apostolo Paolo come la «iuste rétribution des labeurs soustenus pour la cause de Dieu»[68].

Nell'intento, evidentemente parenetico, che il predicatore intendeva attribuire al suo sermone funebre, la vicenda religiosa ed umana del connestabile si prestava allora ad assumere il valore di esempio tangibile di *militia Christi*, da additare agli aristocratici spettatori (e poi ai lettori) come modello da seguire ed imitare. Il suo intento, infatti, era quello di «préparer les auditeurs à ce qui est requis pour et bien vivre et bien mourir, et mieux estre paye de Dieu». Tale insegnamento era valido per la formazione «de toutes personne nobles, et de tous ceux, qui ont désir de vivre devant Dieu, et immortaliser leur bon nom entre les hommes»[69].

Era una concezione profondamente tradizionale e accentuatamente aristocratica quella messa in atto dal *Saincte Foy*, che identificava il valore in combattimento come la principale delle virtù nobili. L'ascesa sociale, il conferimento di nuovi incarichi e titoli trovavano la principale motivazione nel valore individuale e nella realizzazione personale in battaglia. All'interno di questo ideale guerriero, il rispetto dell'etica cavalleresca garantiva al combattente una via di perfezione e di salvezza, poiché il combattimento testimoniava una ricerca di Dio ed una volontà di sottomissione al suo giudizio[70]. Nel morire "per la difesa della fede, del re e del paese", infatti, si realizzavano tutte le aspirazioni cavalleresche[71].

---

[68] «Don luy, o bôn Dieu [...] la corone de gloire eternelle, preparee aux amateurs de ton glorieux avenement. Et si par fragilité humaine, il a contracé quelque chose indigne, de parvenir devant ta iuste face (devant laquelle n'y a celuy qui se puisse presenter immune de peché) pardonne luy». SORBIN, *Oraison funebre*, cit., f. 15v Ivi, f. 14v.

[69] «A tres illustre et vertueuse dame, Magdalene de Savoye, Duchesse de Montmorency». Ivi, 1r-v.

[70] Sui valori soteriologici della cavalleria cfr. R. W. KAEUPER, *Holy warriors. The religious ideology of chivalry*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2009. Interessanti riflessioni anche in SYMPHORIEN CHAMPIER, *Les gestes ensemble la vie du preux Chevalier Bayard, édition du texte de 1525*, Présentation de D. Crouzet, Paris, Imprimerie nationale, 1992, pp. 7-101.

[71] «Si d'avanture on ensoit les retribuitions n'avoir esté procedees de labeurs: on se peut souvenir, que outre les blessures qu'il peut avoir portees pour soustenir la querelle de ses princes, si a il esté premierement captif à Pavie, secondement à Saint Quentin, troisiesmement à Dreux, et finalement (apres avoir estè present a unze batailles) a esté massacré par le mains des ingrats et heretiques». SORBIN, *Oraison funebre*, cit., ff. 13v-14r.

La missione che Sorbin tracciava per i Montmorency, in effetti, non era altro che la riformulazione degli ideali della cavalleria; la speciale elezione divina, tuttavia, ne amplificava i doveri ma anche la dignità. In quest'ottica, Anne si presentava come il vertice di una tradizione, accentuatamente gallicana, in cui il servizio alla Chiesa si sposava con il servizio alla Monarchia. Sorbin lo proponeva a simbolo di un ideale aristocratico finalmente "disciplinato", in quanto la ricerca dell'onore individuale ed il cammino di ascesi religiosa, che necessariamente doveva proporsi ogni cavaliere, avevano trovato il loro compimento ideale nella partecipazione alle imprese reali. Aderendovi totalmente, il connestabile aveva potuto prendere la croce ed intraprendere la sua *quête de Dieu*. La sua morte assumeva i contorni di un olocausto per la vittoria, la definitiva conferma del traguardo raggiunto nella sua particolare *imitatio Christi*. Per questo, l'oratore concludeva il proprio sermone, non tanto con una supplica in suffragio del defunto, ma piuttosto con un'invocazione perché i Montmorency continuassero a servire la Chiesa e potessero godere delle ricompense «des bons soldats Chrestiens»[72].

6. Anne de Montmorency e François de Guise: due modelli in concorrenza.

La preghiera di Sorbin svelava l'intento dinastico che aveva sotteso a tutta l'orazione funebre: la riaffermazione del ruolo della casata all'interno della storia e della politica francese nel momento in cui la scomparsa del patriarca avrebbe potuto portare ad un suo ridimensionamento, durante l'ovvia fase di ridistribuzione di poteri e privilegi. In questo senso, l'enunciazione di uno speciale mandato divino per il casato non solo suonava come un richiamo all'utilità del servizio dei suoi membri, ma equivaleva ad una suprema affermazione di fedeltà alla Chiesa e alla Corona. Era ciò di cui anche il re e la regina madre avevano bisogno: come s'è visto, il tentativo di rassicurare gli eredi del connestabile, pur senza promuoverne un'ulteriore ascesa politica, costituiva uno dei moventi più concreti per favorire la glorificazione del defunto.

Nell'indicazione di un archetipo eroico sul quale modellare l'ideale crociato – senza dubbio uno degli aspetti rimarchevoli dell'orazione – il predicatore, tuttavia, non volle allontanarsi da percorsi già precedentemente battuti. In particolare, Sorbin si dimostrò specialmente ricettivo rispetto agli sviluppi pressappoco analoghi percorsi dalla propaganda *guisarde*. La casata di Lorena, fin dagli albori della Riforma, si era segnalata per il suo attaccamento alla Chiesa di Roma.

[72] SORBIN, *Oraison funebre*, cit., ff. 15v-16r.

Intorno a questa scelta, il lignaggio aveva consapevolmente costruito una propria ideologia che faceva dell'affermazione della propria ortodossia e del legame privilegiato con Dio il carattere maggiormente qualificante. La periodica riproposizione di questi argomenti in ogni occasione celebrativa aveva accompagnato l'ascesa del ramo collaterale di Guisa all'interno della monarchia francese. Il forte capitale identitario maturato, oltre a favorire la coesione interna del lignaggio, ne aveva incrementato la riconoscibilità e la popolarità: la fortuna a corte e l'apprezzamento tra le masse di cattolici erano al tempo stesso celebrate ed incoraggiate dai contemporanei sviluppi di una minuziosa campagna politico-religiosa[73]. Uno degli apici di tale attività di promozione dinastica si sviluppò in occasione dell'assassinio del duca François de Guise nel 1562[74].

Nella sua omelia in occasione della liturgia funeraria tenutasi nella cattedrale di Nôtre Dame, il domenicano Jacques le Hongre sviluppò la sua orazione in una maniera del tutto simile a quanto poi fece Sorbin. Anche il frate predicatore, infatti, tracciò una genealogia del defunto per far emergere le origini crociate del casato e risaltare gli sforzi compiuti dai progenitori nella lotta contro l'eresia luterana[75]. Una volta definito un mandato divino di difesa della Chiesa per i Guisa-Lorena, il frate ricorse ad un paragone biblico con il destino segnato per i Maccabei. Come Giuda Maccabeo, anche François, alla battaglia di Dreux, era riuscito a trionfare in estrema inferiorità, confidando più sulla provvidenza celeste che sui numeri[76]. Caduto vittima di un tradimento, il guerriero aveva comple-

---

[73] Sulla propaganda politica e religiosa a favore dei Guisa e sulla formulazione del mito religioso fondante del casato, si vedano almeno D. CROUZET, *Capital identitaire et engagement religieux: aux origines de l'engagement militant de la Maison de Guise ou le tournant des annee 1524-1525*, in *Sociétés et Idéologies des Temps Modernes. Hommage à Arlette Jouanna*, eds. J. Fouilleron, G. Le Thiec, H. Michel, Montpellier, Université de Montpellier III, 1997, vol. II, pp. 573-589; A. JOUANNA, *Les Guises et le sang de France*, in Y. Bellenger (ed.), *Le Mécénat et l'influence des Guises. Actes du colloque de Jounville (1994)*, Paris, Champion, 1997, pp. 23-38; S. CARROL, *Martyrs and Murderers. The Guise Family and the Making of Europe*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2009.

[74] L'avvenimento fu trattato da più autori che procedettero ad una sorta di canonizzazione politica del duca, in cui il suo profilo fu celebrato come quello di un "martire" caduto per la difesa della fede. D. EL KENZ, *La mort de François de Guise entre l'arte de mourir et l'art de subvertir*, in *Sociétés et Idéologies des Temps*, cit., pp. 629-662.

[75] *Sermon funebre proclame par frere* Iaques Le Hongre *Docteur en Theologie, de l'ordre des freres Prescheurs, en l'Eglise Cathedrale de nostre Dame de Paris, le XX Mars, 1562. Aux obseques et enterrement du coeur de... François de Lorraine Duc De Guyse. Plus. L'ordre de la pompe funebre faicte à Paris, à la reception et conuoy du corps dudict Seigneur*, Paris, pour G. Corrozet et Dallier, 1563.

[76] *Ibid.*

tato la sua particolare *imitatio Christi* accettando con devozione e pazienza la propria "passione". Per Hongre, il Guisa, in virtù del contegno dinnanzi alle sofferenze procurate «pour cause de la Foy et querelle de Dieu», meritava l'ascesa ai cieli coronato dalla «vraye auréolle de martyre»[77].

Il testo dell'orazione del domenicano godette di ampia circolazione e, visti gli evidenti debiti sia retorici che contenutistici, fu probabilmente utilizzato da Arnaud Sorbin come canovaccio per costruire la propria orazione[78]. Per i Montmorency, tuttavia, l'individuazione di un retaggio ideologico comune a tutto il gruppo familiare, che in seguito sarebbe potuto servire per l'azione politica e religiosa del lignaggio, costituiva un'operazione del tutto nuova. Per questa ragione, a Sorbin era stato necessario inserire in una più ampia tradizione storica la figura di Anne, il quale, in realtà, apparteneva ad una branca cadetta della famiglia e soprattutto, con un'opera più che decennale, si era reso artefice della fortuna propria e dei suoi grazie al favore di più sovrani. Al contrario dei Guisa, i loro principali antagonisti a corte, i Montmorency-Châtillon si caratterizzavano come un lignaggio dalla spiccata vocazione militare più che clericale. Lo stesso connestabile non aveva provveduto a promuovere il proprio lignaggio dal punto di vista religioso: dei dodici rampolli che componevano la sua prole, soltanto due figlie, tra le più giovani, furono avviate ad una carriera monastica; la promozione di suo nipote Odet de Coligny al cardinalato, d'altra parte, si era rivelata più che infelice per la sua successiva conversione alla Riforma. Orgoglioso dei propri successi personali, Anne non aveva neanche mai voluto ricorrere alla propaganda riguardo all'antichità della casata, come poi sentirono il bisogno di fare i suoi eredi[79].

Il riconoscimento di una vocazione alla difesa della fede per tutta la stirpe di Montmorency si andava evidentemente a collocare nel contesto contraddistinto dalla rivalità tra i due casati. Eppure, la stessa celebrazione della casata di Montmorency e ad anche la velata critica alla Corona erano esenti da quei risvolti tendenzialmente eversivi che i Guisa non riuscirono e non vollero mai abbandonare. L'elezione divina e il dovere di difendere la fede vantato da ambedue le famiglie differiva, infatti, in maniera notevole sul ruolo che la figura del sovrano francese assumeva in tali disegni nobiliari. Celebrando il martirio del Guise all'indomani dell'editto di Amboise, Jacques le Hongre aveva voluto stabilire un

---

[77] Ivi, f. 27r.

[78] Tale è il parere anche di TAYLOR, *Funeral sermon*, cit.

[79] J. M. LE GALL, *Vieux saint et grande noblesse à l'époque moderne: Saint Denis, les Montmorency et les Guise*, in «Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine», 50-53, 2003, pp. 7-33.

vincolo diretto tra il defunto ed il Signore; in questo passaggio aveva scavalcato la posizione della monarchia ed implicitamente ne aveva criticato la politica di pacificazione. All'opposto, Arnaud Sorbin aveva potuto commemorare il connestabile come perfetta figura del *miles Christi* che, soltanto nel servizio al re, trovava la propria purificazione religiosa. In questa maniera, aveva potuto ancorare alla Corona la realizzazione dinastica nello stesso momento in cui proponeva a tutta la comunità, ed in particolare alla nobiltà, il modello del nuovo crociato che, in virtù dei propri servigi nelle armate reali, aveva potuto ottenere la *belle mort*, culmine del percorso di vita aristocratica.

7. Angosce apocalittiche ed attesa di riscossa cattolica nel secondo sermone funebre.

La celebrazione del casato attraverso la figura del suo capo, uno degli obiettivi più ovvi ed immediati del sermone di Nôtre Dame, fu dunque pienamente raggiunta dal predicatore, cui fu riconfermato l'incarico per la cerimonia tenutasi nella collegiata di Saint Martin di Montmorency, in occasione dell'inumazione del feretro, il 16 febbraio 1568.

Come la prima, pure questa predica di Sorbin si rendeva interprete degli umori della maggioranza cattolica e rifletteva le cangianti situazioni politiche e militari del regno. Così come la prima orazione poteva suonare come una chiamata alle armi sull'onda della vittoria, in cui prevalevano le citazioni neotestamentarie e le promesse di redenzione, la seconda era intrisa di pessimismo e di riferimenti veterotestamentari, si configurava come un "lamento" per le disgrazie del paese, in cui solo i richiami profetici, quasi escatologici, potevano dar speranza di risollevare le sorti. Nei mesi invernali intercorsi tra le due celebrazioni funebri del connestabile, infatti, l'esercito reale comandato dall'Anjou non era riuscito a impedire il ricongiungimento delle truppe riformate con i contingenti di *reiters* palatini. Ormai in inferiorità, aveva a sua volta dovuto ritirarsi a difesa della capitale, mentre gli ugonotti, agli ordini di Condé, mettevano sotto assedio la città di Chartres[80]. Il frangente era, dunque, critico e la Corona, con le casse esauste ed un'armata in dismissione, si apprestava a discutere la pace, affidando

[80] Sulle operazioni militari che seguono la battaglia di Saint Denis fino alla sigla della pace di Longjumeau, si veda almeno J. B. Wood, *The king's army. Warfare, soldiers, and society during the wars of Religion in France, 1562-1576*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 16-20.

le trattative al governatore dell'Ile de France, François de Montmorency. Proprio al primogenito di Anne, ed a suo fratello cadetto Damville, il *Saincte Foy* volle dedicare l'edizione della sua nuova predica[81]. A costoro, ed ai tanti francesi troppo pavidi e tentennanti, rammentava, sulla scorta di Agostino, che «la mort n'est à estimer mauvaise, qui a esté précédée d'une saincte vie».

Come nella prima orazione, la "santità" della vita, cui si riferiva il predicatore, si configurava come una quotidiana battaglia contro gli emissari dello stesso Satana, il quale «ne cesse de semer en France de dents de Cadmus, pour en produire des serpents, qui empoisennent ce pauvre Royaume»[82]. Come nelle terre d'Israele d'epoca biblica travagliate dalla "vanità", dalla "superbia" e dalla "stoltezza" anche in Francia doveva levarsi forte «l'horrible menasse» del profeta Isaia, al quale Sorbin dedicava la sua omelia:

> Ecce enim Dominator, Dominus exercituum, auferet a Jerusalem et a Juda validum, fortem, omne robur panis, et omne robor aquæ; fortem, et virum bellatorem, judicem, et Prophetam (Isaia, 3).

Le disgrazie che avevano colpito il regno non erano altro che la punizione del "Signore degli eserciti" nei confronti di un paese che, nel registro acceso e indignato adottato dal *Saincte Foy*, appariva corrotto dai vizi come lo erano state Sodoma e Gomorra[83]. Attraverso una fittissima trama di citazioni dai salmi e dai libri profetici, il predicatore sviluppava il tema del castigo divino, compiangendo e fustigando il proprio popolo, che aveva cessato di prestare ascolto agli "araldi e proclamatori" della volontà celeste. La sventura della Francia diveniva palese nella scomparsa, «pour la punition de nos fautes», dei suoi capi e di un eroe quale era stato Anne de Montmorency[84]. La *deploratio* per la morte del condottiero,

---

[81] Non per «vous remettre en la memorie la doctrine qui y est contenue» che il predicatore affermava di aver compiuto questa scelta, poiché «ie croi que n'oublierez iamais», aggiungeva forse con una punta polemica, ma per terrorizzare i nemici con la loro «fermeté [...], vie exemplaire, pieté et devotion». «A mes Seigneurs Francois de Montmorency [...] et Henry de Montmorency seigneur Dampville». SORBIN, *Seconde Oraison*, cit., s.f. Le negoziazioni per la pace furono condotte soprattutto da François de Montmorency per il re, e dal cugino ed ex-cardinale Odet de Châtillon, per gli ugonotti. Interessanti informazioni sullo svolgimento delle trattative in alcune lettere inviate dallo Châtillon da Longjumeau. Cfr. *Correspondance d'Odet de Coligny, cardinal de Châtillon (1537-1568)*, ed. L. Marlet, Paris, Librairie Alphonse Picard, 1885, vol. II, pp. 80-86.

[82] SORBIN, *Seconde Oraison*, cit., s.f.

[83] Ivi, f. 5v.

[84] «Et que leur pouvoit il advenir de plus triste et lugubre, que de se veoir destituez de celuy, qui souloit retenir l'ire de Dieu». Ivi, f. 6r.

trascurata nella prima orazione funebre, diveniva così il soggetto centrale della seconda, occasione principe per biasimare, in un crescendo tragico, i cattolici francesi e le scelte delle loro autorità, muoverli alla penitenza, animarli alla riscossa. Dinnanzi al cadavere del connestabile, infatti, il Sorbin spiegava: «ils (i fedeli cattolici) avoient double argument de pleurer, et la perte d'un tel gouverneur, et l'occasion qu'ils avoient baillée à Dieu, de les en priver, par leurs murmures et incrédulitéz»[85]. Come i profeti biblici, Anne de Montmorency era stato inviato per «tuition, défense e entretien de son peuple»; la sua perdita sembrava preannunciare una «irreparabile ruine», quale era stata profetizzata da re Davide per Israele nel salmo 106[86]. L'evocazione della totale rovina del paese sembrava raggiungere estremi escatologici in una lunga citazione che Sorbin traeva da una visione dell'Apocalisse di Esdra, una dei libri apocrifi dell'Antico Testamento più diffusi nel cattolicesimo, sovente pubblicato in appendice alla Vulgata:

> Console toy pour le douleur de Hierusalem, car tu vois que nostre sanctification à esté déserte, nostre Autel est demoly, nostre Temple destruict, nostre Psautier est humilié, et l'Himne a taisé, nostre liesse a esté aneantie, nostre chandelier est estainct, l'Arche de nostre Testament a esté pillée, nos Saincts on testé polluz [...], nos enfans ont enduré contumelie, nos prestres ont esté bruslez, nos levites sont allez en captivité: nos vierges ont esté sovillées et nos femmes ont esté violées[87].

Un fato tragico attendeva la Francia, per la quale il *Saincte Foy* stabiliva una concreta *mimesis* con il destino di Israele. La commemorazione del connestabile consentiva di arrivare al fulcro politico del suo intervento: la carenza di «hommes illustres et genereux», sul cui consiglio i monarchi reggevano i propri stati. A questo proposito, sempre sul filo dell'immagine biblica, il predicatore poteva affermare riferendosi al proprio paese: «il y a tant peu de Moises, qui prient pour le peuple: peu de Iosuez, qui bataillent pour luy: rares sont les Gedeons, qui s'opposent aux Madianites: moins, si voulez, de Sansons, qui aiment à mourir, pour accabler les Philistins. Ou est David, qui s'oppose à Goliath, meu du seul zele de la cause de Dieu?»[88]. La predica, dunque, si risolveva nella riaffermazione dell'ordine sociale divinamente costituito, al cui vertice vi era un monarca, la

[85] Ivi, f. 6v.

[86] «Ce que David dict estre advenu entre le peuple Israëlitique, menasse ce pauvre Royaume, d'une irreparable ruine, que nous sommes costraints maugré nous, non seulement de craindre, mais bien d'attendre, si Dieu, Helas, n'a compassion de nous». Ivi, f. 10r.

[87] Ivi, ff. 10v-11r.

[88] Ivi, f. 12r.

cui figura era modellata su quella di Davide, appoggiato e sostenuto da un'aristocrazia in cui si riconoscevano i moderni profeti, i sacerdoti e gli eroi biblici[89]. La via per attirare la compassione divina, e scongiurare il sovvertimento anarchico di tutti i valori rappresentato dalla minaccia ugonotta, era offerta dal ricongiungimento della nazione con il suo passato cattolico e crociato. Per questo, seguendo una prassi consolidata nella pratica retorica gallicana, Sorbin invitava a seguire l'esempio dei passati sovrani francesi, che avevano lottato e prevalso contro pagani, ariani ed albigesi, in cui venivano individuati i progenitori dell'eresia calvinista[90]. Il predicatore giungeva, in una vibrante esortazione implicitamente rivolta a Carlo IX, ad invocare la rinascita di Carlo Magno, perché continuasse a perseguire senza sosta il male che affliggeva il paese[91].

Se l'esempio dei propri illustri antenati doveva ispirare il monarca, per la nobiltà che lo accompagnava e circondava, il modello cui ispirarsi era, ovviamente, il connestabile di Montmorency, con la sua virtù cristiana, il suo valore militare, il suo inflessibile attaccamento alla Corona, tutte qualità connaturate nella purezza e grandezza del suo lignaggio. Al contrario, il motivo principale per cui vi era tanta drammatica carenza di «personnes saintes et vertueses» e la nobiltà era stata corrotta, era la mescolanza sociale, a causa della quale individui di schiatta superiore avevano preso

> des mauvaises moeurs de ceux de basse condition, qui les abordent et frequentent: car autrement, les hommes bien nais, et nourriz d'une sainte education, ne sçauroient, par maniere de dire, que c'est que de laisser la vertu, pour suivre le vice[92].

---

[89] Sul re di Francia come *fils aïné de l'Eglise*, sui suoi attributi messianici e sull'elaborazione di questa tradizione che giungeva a ricollegare la figura del monarca a quella biblica di Davide, si veda almeno: A. Graboïs, *Un mythe fondamental de l'histoire de France au Moyen Age: Le «roi David»*, in «Revue Historique», 287, 1992, pp. 11-31 A. Haran, *Le lys et le globe. Messianisme dynastique et rêve impérial en France aux XVIe et XVIIe siècles*, Seyssel, Champ Vallon, 2000, in particolare pp. 141-179; D. Crouzet, *Dieu en ses royaumes. Une histoire des guerres de religion*, Seyssel, Champ Vallon, 2008, pp. 254-269.

[90] Riferendosi a Clodoveo, Sorbin esclamava: «combien plus roidement la main vengeresse d'un si souverain Roy dompteroit l'erreur des Calvinistes, qu'elle ne dompta les rebellion et impietez des Vuisigoths et Ostrogots, qui taschoient à supprimer la foy nouvellement plantée: attendu que ceux cy taschans à desraiciner la foy des si long temps plantée et accrûe en France, sont infiniement plus temeraires et acariastres». Ivi, f. 12v.

[91] «O, os precieux de l'invincible Empereur Charles le grand! Pourriez vous bien reunis, et pour quelque temps remariez aveq' vostre vital forme, porter patiemment les miseres de ce pauvre et plusque desolé Royaume». *Ibid.*

[92] Ivi, f. 14v.

La riaffermazione del ruolo e della missione religiosa dell'aristocrazia si traduceva in una visione eminentemente conservatrice della società, in cui la nobiltà rivendicava la propria vocazione primariamente bellica e di servizio alla Chiesa e alla Monarchia e l'eresia era doppiamente esecrabile perché sovvertitrice dell'ordine religioso e secolare. Tale critica costituiva uno stereotipo della controversistica cattolica nei confronti del movimento ugonotto; tuttavia, originale era la maniera in cui il *Saincte Foy* inseriva in questo disegno l'adesione al credo riformato di parecchi elementi dell'aristocrazia. Per il predicatore, la fedeltà alla Chiesa costituiva una «marque» ereditaria che contraddistingueva la nobiltà francese: soltanto gli indebiti contatti con i ceti più bassi avevano potuto traviarla[93]. Si trattava di un implicito riconoscimento della natura rivoluzionaria del calvinismo francese, tanto più giustificabile in chi aveva potuto assistere da vicino alla diffusione della Riforma tra i ceti urbani artigianali, mercantili, togati che, soprattutto nel *Midi* francese, nel giro di pochi mesi tra il 1562 e il 1563, avevano potuto erigere una nuova struttura di governo assembleare ed un'organizzazione agile ed effettiva in grado di coordinarsi e sfidare il potere reale. Nei concistori che governavano le città conquistate alla riforma, i nobili sedevano al fianco di avvocati e dottori, mercanti e "gente meccanica". Agli occhi del *Saincte Foy*, avevano rinunciato al loro ruolo di guida per mettere i propri talenti e le proprie esperienze militari al servizio dell'eresia; lo stesso avvicinarsi alle novità religiose, attraverso la lettura di testi riprovati o l'ascolto di ministri riformati, aveva costituito un esplicito tradimento del loro ruolo sociale[94]. L'attenuarsi delle gerarchie tradizionali si era risolto nell'infiacchirsi dalla devozione nei confronti della Chiesa e del clero e nella perdita «de l'honeur et utilité» della componente aristocratica, che assolveva il ruolo di guardiana e garante dell'ordine costituito. Dinnanzi al dilagare del morbo ereticale, per il predicatore non vi era altra cura che quella dura, ma necessaria, dell'amputazione dell'arto infetto per salvare il corpo mistico del regno[95]. Soltanto quando si fosse raggiunta

---

[93] Sulla rivendicazione dell'alterità aristocratica e sulla trasformazione del concetto di nobiltà nella Francia dei secoli XVI e XVII, si vedano almeno: A. JOUANNA, *L'idée de race en France au XVIème siecle et au debut du XVIIème siecle (1498-1614)*, Atelier de reproduction des Theses-Université de Lille III, Lille, 1976, voll. III; SHALCK, *From Valor to Pedigree*, cit.

[94] Le ragioni dell'ampia adesione della nobiltà francese al movimento ugonotto sono state aspramente dibattute dalla storiografia sulle guerre di religione. Per un quadro sintetico ed acuto delle diverse posizioni, si veda almeno D. CROUZET, *La Genèse de la Réforme Française, 1520-1562*, Paris, Sedes, 1996, pp. 536-546.

[95] SORBIN, *Seconde Oraison*, cit., ff. 4v-5r.

tale determinazione, la collera celeste si sarebbe abbattuta sui nemici della fede annientandoli. Era, quindi, necessario implorare il perdono divino mediante un generale atto di contrizione da parte dei fedeli cattolici; per questo, Sorbin invitava i suoi ascoltatori e lettori alla preghiera e li incitava:

> humiliez vous soubs la puissant main de Dieu, á fin qu'il vous exalte, au temps de la visitation. Car de vray c'est sa bonté, qui sçait et veult, donner sa grace et quitter la cause [...] á ceux qui sçauent s'humilier devant sa maiesté et le laisser vaincre[96].

Come per altri predicatori radicali quali Artus Desiré o Simon Vigor, anche per il *Saincte Foy*, i torbidi religiosi preannunciavano il tempo dell'apocalisse e del giudizio divino, e la violenza scatenata sarebbe stata non umana ma ultraterrena[97].

8. Il Saincte Foy e l'appello alla crociata.

Ancora più che il primo, il secondo sermone del *Saincte Foy* utilizzava la morte del connestabile come mero pretesto per un richiamo al re ed alla nobiltà ai propri doveri di protezione della Chiesa e di distruzione dell'eresia. La sua pubblicazione ricadde in un clima di crescente esasperazione cattolica. Com'è noto, il fragile accordo siglato a Longjumeau, invece che acquietare, esacerbò gli animi. Nelle province, si moltiplicarono le confraternite militanti, sovente patrocinate dalle autorità ecclesiastiche, feudali e di governo[98]. Nella capitale, le omelie quaresimali furono occasione di accesi inviti alla penitenza e di asperrime critiche alla Corona da parte dei predicatori più radicali. Claude Haton, da Provins, tentò di registrarne le espressioni più pregnanti:

> faisaient comparaison des majestez de luy et de la royne sa mére au roy Achap et á la royne Hyésabel de l'Ancien Testament, lesquelz avoient de leurs temps baillé libertés aux faulx prophètes de Baal, qu'ilz avoient [...]

---

[96] Ivi, ff. 16r.

[97] Cfr. CROUZET, *Guerriers de Dieu*, cit., *passim*.

[98] Sulle leghe e confraternite militanti sorte in vari luoghi di Francia tra il 1567 ed il 1568, cfr. ivi, pp. 383-386; R. HARDING, *Anatomy of a Power Elite. The Provincial governors of Early Modern France*, New Haven, Yale University Press, 1978, pp. 62-63; BRUNET, *De l'espagnol*, cit., pp. 205-216.

dechassé, bany et persécuté jusques á la mort les vrayz prophëtes et prédicateurs de la verité et parolle de Dieu et de sa vraye religion[99].

Il linguaggio utilizzato era lo stesso di Sorbin, denso di riferimenti e parallelismi veterotestamentari. Il medesimo monarca che, nei discorsi celebrativi, era paragonato a Davide, per aver concesso una improvvida pace «pernicieuse á l'honner de Dieu», era equiparato «aux roys Baltasar, Manassez, Achap et aultres de l'ancien Testament», tutti sovrani dannati per aver tradito il Signore e non aver prestato ascolto ai «vrays prophètes de Dieu». Haton annotava anche i nomi di alcuni, tra «les plus zélateurs», di quei predicatori: Vigor, Benedicti, de Sainctes, Hugo, Divollé[100]. È significativo che il *Saincte Foy* non vi figurasse. Del resto, sebbene le orazioni funebri del connestabile gli avessero procurato una relativa fama e gli argomenti trattati e lo stile retorico si accordassero con le esigenze cattoliche del momento, i suoi discorsi si orientavano essenzialmente verso una riaffermazione della sacralità della monarchia francese; anche gli accenti polemici si erano limitati a degli ammonimenti, per quanto risentiti e lugubri. Difatti, al gradimento della famiglia reale e soprattutto del sovrano, colpito, secondo il ben informato storico settecentesco Étienne Oroux, da un sermone di Pentecoste ascoltato presso la chiesa di Saint Maur des Fossés, è riconducibile la sua successiva nomina a predicatore reale, avvenuta durante l'estate del 1568, nell'ambito di uno di quei repentini cambi di direzione politica, che caratterizzò il regno degli ultimi Valois[101]. In quell'occasione, fu affiancato da Simon Vigor, dal canonico regolare Claude de Sainctes e dal francescano Jacques Hugo, alcune delle voci più critiche nei confronti della Corona, come è stato appena detto[102]. Tali promozioni, avvenute praticamente in simultanea con l'allontanamento del cancelliere de L'Hospital, segnavano la fine della difficile politica di pacificazione ed un avvicinamento della monarchia alla fazione cattolica più *ultra* della scena parigina. Più che espressione di questo ambiente, il *Saincte Foy* appariva vicino a talune personalità della corte, ad esempio a Michel de Gondi, arcivescovo di Parigi dal 1568, che sarebbe stato presente a tutte le sue ulteriori promozioni, e a Luigi Gonzaga di Nevers (in seguito divenuto suo principale *patron* politico), che proprio in questo periodo, quasi rispondendo agli appelli lanciati dal predicatore, ra-

---

[99] HATON, *Mémoires*, cit., vol. I, p. 223.

[100] *Ibid.*

[101] E. OROUX, *Histoire ecclésiastique de la cour de France*, Paris, Imprimerie royale, 1777, t. II, p. 137.

[102] DE LA FOSSE, *Les «Mémoires»*, cit., p. 78.

dicalizzava sensibilmente le proprie posizioni[103]. Soprattutto, l'ascesa di Sorbin, come si è visto, pare esser dovuta al sostegno diretto di Carlo IX, cui non a caso, poco prima di essere promosso predicatore reale, dedicò due operette, la *Trace du ministère visible de l'église catholique romaine*[104] e una storia documentaria dei *Conciles de Tholoze, Besiers et Narbonne*[105].

Come il titolo di quest'ultimo lavoro sembra suggerire, anche nel periodo di fibrillazioni, che preparò lo scoppio della nuova guerra, il *Saincte Foy* non volle recidere il cordone che lo univa alla propria terra di origine, quella Tolosa, la cui storia crociata si configurava come costante fonte d'ispirazione. Alla fine del 1568, ad ostilità ormai iniziate, vi fece stampare una *Histoire des albigeois, et gestes de Simon de Montfort*, traduzione di un'opera latina del monaco cistercense Pierre des Vallées-Sernay, riveduta inserendo frequenti interpolazioni riferite alla minaccia calvinista. Il libro, immediatamente riedito nella capitale dal solito Chaudière, era preceduto da una lettera dedicatoria indirizzata al duca d'Anjou, invocato come nuovo eroe crociato, erede del condottiero che aveva schiacciato gli albigesi[106]. La scelta del primitivo luogo di pubblicazione, Tolosa e non Parigi, costituisce un dato null'affatto marginale. La città meridionale, nel

---

[103] Sulle relazioni tra Sorbin, a partire dal 1578 arcivescovo di Nevers, ed il duca di Nevers, si veda BOLTANSKI, *Les ducs de Nevers*, cit., part. pp. 282-283.

[104] *Trace du ministère visible de l'église catholique romaine, prouve par l'ordre des Pasteurs et Peres, qui ont escrit et presché en icelle: aveq' la remarques des algarades, que l'heresie calvinesque luy a donnes en divers temps*, par M. Arnauld Sorbin, à Paris, chez Guillame Chaudiere, 1568.

[105] *Conciles de Tholoze, Besiers et Narbonne. Ensemble les ordonnances du comte Raimond, fils de Raimond, contre les Albigeois, et instrument d'accord entre ledit Raimond et sainct Loys, roi de France. Arrest et Status pour l'entretien d'iceluy, où est peint au naturel le moyen propre pour l'extirpation de l'hérésie et des abus*. Rendu de latin en françois, par M. Arnauld Sorbin, à Paris, chez Guillame Chaudiere, 1569.

[106] «Si un petit compagnon, qui estoit Simon de Montfort, pour ses pieté et dexterité d'esprit a sceu rendre par force d'armes, tout le païs infecté de l'Heresie Albigeoise [...], ie vous laisse à penser, combien chacun de nous peut esperer, que Dieu vous donnera des moyen propres pour la restauration du repos et tranquillité de ce Royaume, n'estant moins amateur de la pieté que luy». *Histoire des Albigeois et gestes de noble Simon de Montfort*, descripte par F. Pierre des Valées Sernay,moine de l'ordre de Cisteaux, randue de latin en françois par M. Arnaud Sorbin [...], a Tolose, A. et J. Colomies, 1568. La lettera dedicatoria ad Enrico d'Anjou è datata 15 novembre. Dopo pochi mesi, ma già nel 1569, uscì anche l'edizione parigina per i tipi di Chaudière. Una breve nota dello stampatore specificava che si era proceduto alla correzione di alcuni passaggi grazie all'utilizzo di nuovi manoscritti. L'opera godette di grande diffusione durante tutto il periodo delle guerre di religione e fu riedita nel 1585, con il titolo molto indicativo di *Histoire de la ligue saincte*. Sulle opere storiche di Sorbin relative alla crociata albigese, si veda RACAUT, *The Polemical Use*, cit.

periodo seguente alla pace di Longjumeau, era stata attraversata da crescente nervosismo e segni di mobilitazione della maggioranza cattolica. Fin dal marzo 1568, Pio V, rispondendo alle sollecitazioni provenute dalle autorità locali e dal cardinale d'Armagnac, vi aveva concesso due diverse bolle di crociata[107]. Soltanto in settembre, tuttavia, si procedette alla formazione di una lega ed al suo giuramento nella cattedrale. I partecipanti vi affermavano l'intenzione di «nous croiser, et prendre les armes, dresser une guerre comme Máthatias et les autres Macabées» contro i calvinisti, i quali

> abolissent tous les sacramens, les temples, les croix, les crucifix, et toute memoire de la passion et benefice de notre redemption, bruslent les saintes livres, meurtrissent les docteurs et predicateurs, chrestiens cruellement et inhumainement, et se vantent d'arracher toute la prètise et priver le roy de tout sa puissance et autorité[108].

Le formule utilizzate ricordavano talune espressioni di Artus Desiré, ma anche il brano di Esdra, utilizzato da Sorbin nel suo secondo sermone per la morte del connestabile, come se quelle profezie avessero in fine trovato avveramento nella terra di Francia. Secondo i novelli crociati , gli ugonotti si servivano «d'aucuns gentils hommes heretiques et traîtres du roy [...]; mais aprez veulent écraser la noblesse et la justice». Sembra significativo che un giudizio molto simile sul tradimento di alcuni aristocratici, che avevano rinnegato la loro alterità e il loro ruolo, e sul proposito ereticale di procedere alla distruzione della nobiltà era stato espresso dal predicatore. Parrebbe, inoltre, che i *ligeurs* tolosani del 1568 intendessero quasi rispondere agli inviti del *Saincte Foy* di abbracciare la croce sino all'olocausto di sé stessi, quando assumevano come loro divisa il motto «Eamus nos, moriamur cum Christo». Il sacrificio, come era stato per Anne de Montmorency, si configurava come estremo traguardo di una vita spesa in difesa

---

[107] Due bolle papali, una «contro gli eretici» e l'altra «contro i riformatori», furono registrate presso il parlamento di Tolosa nel settembre 1568; il papa assicurava per tutti i "penitenti" che avrebbero militato assumendo il «Christi signum» l'assoluzione «a quibusquis excommunicationis, aliisquis inijuriis, censuris et penis». Il testo integrale della prima bolla, datata 15 di marzo, in *Histoire générale de Languedoc: avec des notes et les pièces justificatives*, eds.C. de Vic, Vaissette, Toulouse, J.-B. Paya, 1865, tomo IX, pp. 535-536.

[108] «Publication de la croisade faite à Toulouse contre ceux de la nouvelle religion», ivi, pp. 536-537.

della fede, ultima garanzia che, «sans aucun empeschement, nous irons avec les autres martyrs droit en paradis»[109].

Le notevoli somiglianze del giuramento crociato di Tolosa con i sermoni di Sorbin testimoniavano, se non un diretto intervento del predicatore nella redazione del voto (un'ipotesi del tutto plausibile, giacché continuava ad essere canonico teologale della cattedrale), almeno l'adesione ad un comune immaginario, che si nutriva direttamente dalle fonti profetiche ed apocalittiche delle Sacre Scritture e si realizzava nella riproposta di un inveterato ideale crociato. Tali elementi emergevano anche in un altro scritto del predicatore, un'ode in rima baciata titolata *Regrets de la France sur les miseres des troubles*, pubblicata al principio del terzo conflitto civile. Nei confronti de «l'outrage cruel» commesso contro il connestabile, e di tutte le distruzioni portate nel regno, il predicatore chiamava alla vendetta e ad una generale presa d'armi agli ordini del *Cristianissimo* re, poiché «c'est un grand heur de mourir pour son prince [...] ou deffendant la foy, et sa religion»[110].

È significativo che Sorbin identificasse il castigo degli eretici con la *vengeance* reclamata dagli offesi contro i felloni. Tale concetto rimandava chiaramente alle faide ed ai debiti d'onore tra i diversi casati francesi percorsi da rivalità confessionali e di lignaggio, ma veniva utilizzato dal predicatore per attestare un'ideale di responsabilità collettiva, e soprattutto della nobiltà, nel mantenimento della fede[111]. La vendetta invocata fu parzialmente ottenuta pochi mesi dopo nell'atroce morte riservata, sul campo di battaglia di Jarnac, a Louis de Condé. L'avvenimento fu salutato dal *Saincte Foy* con un altro poema, l'*Allegresse de la France pour l'heureuse victoire*[112]. Seguendo uno schema ormai consolidato, l'autore vi incitava il sovrano a completare l'opera: una vendetta che si realizzò

---

[109] *Ibid.* La crociata tolosana, che comunque non sarebbe andata oltre la formazione di alcune compagnie rapidamente confluite all'interno dell'esercito reale, è stata oggetto di attente analisi storiografiche. L'iniziativa era solidamente promossa da personalità del parlamento e del capitolo cittadino, ma si è rivelato difficile risalire agli ecclesiastici che vi funsero da ispiratori. Cfr. GOULD, *Catholic Activism*, cit., pp. 134-182; CROUZET, *Guerriers de Dieu*, cit.,vol. I, pp. 386-396.

[110] *Regrets de la France, sur les misères des troubles*, composez par M. Arn. Sorbin, à Paris, chez Guillame Chaudiere, 1568.

[111] Sulla cultura della vendetta nelle guerre di religione, si vedano almeno JOUANNA, *Le devoir de rèvolte*, cit., pp.52-60; S. CARROL, *Blood and Violence in Early Modern France*, Oxford, Oxford University Press, 2006.

[112] *Allégresse de la France, pour l'heureuse victoire obtenue entre Cognac et Chasteauneuf, le 13. de Mars 1569, contre les rebelles calvinistes*, Par M. Arnaud Sorbin, à Paris, chez Gullame Chaudiere, 1568.

soltanto la notte del 24 agosto 1572, col massacro di tanti nobili ugonotti e del loro capo Coligny, in una rivelazione della collera divina a lungo profetizzata ed auspicata, che, per Sorbin, doveva suonare come un vero *reveille-matin* per tutti i «calvinistes et publicains François».

9. Conclusioni.

Arnaud Sorbin fece parte di quello stuolo di religiosi che, assolvendo le funzioni di predicatori, confessori e direttori spirituali della famiglia reale, esercitarono una decisiva influenza nelle scelte più drammatiche e sanguinarie della monarchia dei Valois. Egli, soprattutto, fu uno specialista nel veicolare la celebrazione di un percorso di vita in un messaggio dai significati politici e religiosi che trascendevano la semplice contingenza del momento[113]. Se dai sermoni in morte del connestabile riuscì a ritagliarsi fama e riconoscimento, ciò fu dovuto al suo venire incontro ad una domanda sempre più avida di discorsi radicali ma dalle implicazioni sociali comunque rassicuranti. Negli scritti del *Saincte Foy*, infatti, le spinte eversive, di critica alla Corona per la sua politica altalenante o conciliatrice, non assumevano toni minacciosi, come per Vigor o Talpin, ma erano trattenute all'interno di un discorso che faceva del re l'unico e autentico depositario dell'ordine divinamente fissato. La conferma del ruolo centrale della nobiltà nella lotta contro l'eresia pareva, dunque, tranquillizzante rispetto al protagonismo crescente delle folle parigine turbate ed esagitate. L'affermazione di un immaginario crociato, che attingeva alla rievocazione della lotta contro il catarismo occitano, costituì l'ambito in cui Sorbin poté declinare un ideale di militanza cattolica dai tratti sociali e religiosi fortemente arcaicizzanti.

All'indomani della morte del connestabile di Montmorency, il gesuita Emond Auger seppe declinare la medesima esigenza di un rinnovamento della crociata in una maniera per gli ambienti francesi innovativa. La costante attenzione della Compagnia per l'apostolato missionario come per la cura d'anime dei grandi, l'enfasi sulla disciplina avvertita in modo militaresco, si risolsero nel gesuita tolosano, ed in maniera ancora più marcata nel mantovano Antonio Possevino, in

[113] Uno spoglio sommario delle orazioni funebri realizzate da Sorbin include, soltanto tra quelle pubblicate, i sermoni per Anne de Montmorency (1567-1568), Cosimo de' Medici (1574), due per Carlo IX (1574), la duchessa di Savoia Margherita (1575), la duchessa di Lorena Claude de France (1575), la principessa Marie Isabeu (1578), il conte di Caïlus (1578), il signore di Saint-Megrin (1578), il cardinale Carlo di Borbone, re *liguer* di Francia (1595), il duca di Nevers Luigi Gonzaga (1596) e sua moglie la duchessa, Henriette de Clèves (1601).

un radicale riadattamento alle differenti temperie religiose e politiche del *miles Christi*, non più identificato nell'aristocratico ed indipendente cavaliere crociato ma in un più controllabile e ordinato "soldato christiano", adatto a combattere le nuove guerre della Controriforma cattolica[114].

GIANCLAUDIO CIVALE
gianclaudio.civale@unimi.it

[114] Nel 1568, Auger fu autore del *Pedagogue d'Armes*, un testo fondamentale per lo sviluppo della catechesi per soldati nelle guerre di religione. A questo proposito si veda G. CIVALE, *Religione e mestiere delle armi nella Francia dei primi torbidi religiosi. Il Pedagogue d'Armes del gesuita Emond Auger (1568)*, in «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», 74, 2012, pp. 505-533. Sul *Soldato Christiano* di Antonio Possevino, si veda almeno IDEM, *Guerrieri di Cristo. Inquisitori, gesuiti e soldati alla battaglia di Lepanto*, Milano, Unicopli, 2009, pp. 35-43.

Protestanti di Linguadoca e scristianizzazione rivoluzionaria (1793-1794)*

Abstract: Based on archival sources collected in a number of French departments, this paper deals with the involvement of Huguenot areas and communities of the Midi in the terror campaign of de-Christianisation that marked Year Two of the Republic. When the Revolution, which gave Protestants full emancipation and freedom of worship, began to crack down vehemently on any manifestation of religious identity, various strategies were adopted in an attempt to adjust to or resist the imposition of the *Raison*. Relationships with Catholic fellow citizens had to bear the brunt of this action, and it also lead to some divisions among Protestants themselves alongside the political conflicts between factions (pro-Parisian Montagnards versus anti-sans-culottes Girondins) that Ninety-Three had brought about.

Keywords: Huguenots, communities of the Midi, French Revolution, dechristianization, political conflicts.

Introduzione

Nel grande Midi degli estremi, nel Midi violento e insanguinato che fu polo di tensione molto precoce nella Francia rivoluzionaria[1], una condizione specifica

---

* Abbreviazioni: AN (Archives Nationales); ADA (Archives départementales de l'Ardèche); ADG (Archives départementales du Gard); ADH (Archives départementales de l'Hérault); ADL (Archives départementales de la Lozère); ADT (Archives départementales du Tarn); Bibliothèque SHPF (Bibliothèque de la Société de l'histoire du protestantisme français); BSHPF (Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français); AULARD (*Recueil des actes du Comité de salut public*, éd. A. Aulard, Paris, Imprimerie Nationale, 1889-1899); AP (*Archives Parlementaires de 1787 à 1860*, Paris, Dupont, poi Cnrs, 1879-). I termini «Dipartimento», «Distretto», «Comune» sono scritti con la maiuscola quando si tratta di corpi elettivi; con la minuscola, designano invece le circoscrizioni amministrative. Quando si riportano entrambi i nomi – rivoluzionario e tradizionale – di un comune, il secondo è tra parentesi quadre.

[1] Cfr. C. LUCAS, *The Problem of the Midi in the French Revolution*, in «Transactions of the Royal Historical Society», 28 (1978), pp. 1-25; M. PERONNET, *Religion, Révolution, Contre-Révolution dans le Midi*, in *Religion, Révolution, Contre-Révolution dans le Midi 1789-1799*, éd. A.-M. Duport, Nîmes, Chambon, 1990, pp. 13-23.

contrassegnò le turbolenze politico-religiose dell'antica provincia di Linguadoca: la biconfessionalità. Il problema non stava soltanto nel numero importante della presenza ugonotta: nel corso del Settecento, erano stati proprio i protestanti meridionali – a differenza dei correligionari dell'ovest e del nord, ripiegati su forme di devozione perlopiù domestica – ad avere messo in piedi quella sfida all'intolleranza della monarchia assoluta, sul terreno della libertà dell'esercizio collettivo dei culti, passata alla storia come «chiesa del Deserto». A differenza della Provenza e del Delfinato, la Linguadoca contava inoltre, affianco a un maggioritario protestantesimo rurale e montanaro, una significativa presenza in rilevanti città, da Nîmes ad Alais, da Montpellier a Castres, comunità urbane socialmente egemonizzate da un'élite di mercanti e imprenditori del tessile. Nel Gard, nella Lozère e nell'Hérault, esisteva altresì un tessuto di piccole città artigianali (Anduze, Saint-Hippolyte-du-Fort, Sommières, Florac, Ganges, Marsillargues) a netta – o perfino schiacciante – prevalenza quantitativa di riformati. Sulla riva destra del Rodano, infine, dal levante dell'Alta Linguadoca fino al Velay e tanto più coll'aumentare dell'altitudine, nella memoria collettiva alla fine del XVIII secolo si imponeva ancora il trauma della guerra dei *camisards*, la rivolta dei calvinisti delle Cévennes tra il 1702 e il 1704[2].

Garantiti di uno stato civile dal 1787, i protestanti ebbero tutto da guadagnare, come protestanti, dalla Rivoluzione: la fine di ogni impedimento nella vita professionale e la piena libertà di culto. Il timore cattolico di una *revanche* riformata tornò dunque a ravvivarsi fin dall'aprile del 1790, quando la Costituente – poco prima di eleggere il pastore Rabaut Saint-Etienne, di Nîmes, alla presidenza dell'assemblea – rifiutò di dichiarare la confessione romana religione di stato. Le proteste più numerose, contro tale decisione, provennero non a caso dal sud e dal sud-ovest dell'Esagono[3]. A Nîmes, così come a Montauban nel Quercy, si consolidò un aggressivo fronte di opposizione tra il notabilato di Antico regime, l'aristocrazia terriera, il clero regolare appena soppresso, i contadini cattolici dei dintorni e settori del più umile popolo cattolico di città, composto anche da chi era stato escluso – nel corso della crisi delle esportazioni seriche – dalle imprese dei padroni protestanti. Nella Rivoluzione si voleva vedere una manovra dei vecchi nemici di fede, che nella loro più alta componente sociale ambivano a costitu-

[2] Cfr. V. SOTTOCASA, *Mémoires affrontées. Protestants et catholiques face à la Révolution dans les montagnes du Languedoc*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2004.

[3] Cfr. T. TACKETT, *Religion, Revolution and regional Culture in Eighteenth-Century France. The ecclesiastical Oath of 1791*, Princeton, Princeton University Press, 1986, p. 120 sgg.

ire una nuova oligarchia urbana basata sul denaro, sostituendo l'antica, e con l'obiettivo ultimo di distruggere la chiesa cattolica[4].

Dopo un'esplosione di violenza a Montauban (10 maggio 1790), sedata soltanto con l'aiuto di massicci rinforzi bordolesi, i patrioti furono sotto attacco a Nîmes nel giugno successivo: potendo però contare, in quest'occasione, sul soccorso apportato (in nome della patria e della libertà, beninteso, e non di Calvino e della sua chiesa) dai contadini protestanti della piana della Vaunage e dai montanari delle Cévennes. I *cébets* cattolici – «cipolle», in occitano: nomignolo dispregiativo usato in città, ad additare la provenienza rurale di molti di loro – ebbero così la peggio, finendo per contare quasi trecento morti[5]. Cosicché a differenza di Montauban, dove la brace antirivoluzionaria rimaneva accesa, contribuendo a mantenere compatto e pacifico, per tutto il decennio, il fronte patriottico[6], il bagno di sangue della *bagarre de Nîmes* assicurò all'élite rivoluzionaria nemausense un saldo dominio sul *bas pays* del Gard. Una cerchia che non era, in ogni caso, esclusivamente protestante, comprendendo anche esponenti di estrazione cattolica, impiegati nelle professioni liberali e nel commercio; nello scontro coi *cébets*, inoltre, essa fu capace di assicurarsi, ancora per un paio d'anni, il consenso degli artigiani e lavoratori, di entrambe le confessioni, gravitanti attorno ai maggiori opifici di proprietà ugonotta. L'antirivoluzione, in compenso, si spostò in montagna: subito dopo lo scontro del giugno, cominciava la serie di quegli accampamenti nella vallata di Jalès, nelle Cévennes cattoliche dell'Ardèche, che invano tentarono di mobilitare masse di contadini in un'insurrezione contro patrioti e protestanti di Gard, Lozère e Ardèche. Il terzo di questi episodi, organizzato nel 1792 dal marchese di Saillans, ebbe caratteri manifestamente controrivoluzionari e aristocratici, in collegamento con gli *émigrés* di Oltrereno[7].

A una situazione simile, così incandescente intorno a questioni e parole d'ordine a sfondo religioso, si aggiunse nel 1791 quella crisi del giuramento ec-

---

[4] Cfr. J. N. HOOD, *Patterns of Popnlar Protest in the French Revolution: the Conceptnal Contribute of the Gard*, in «Journal of Modern History», XLVIII, 2, 1976, pp. 259-293; ID., *Protestant-Catholic Relations and the Roots of the First Popular Connterrevolutionary Movement in France*, in «Journal of Modern History», XLIII, 3, 1971, pp. 245-275; ID., *Revival and Mntation of Old Rivalries in Revolntionary France*, in «Past and Present», 82, 1979, pp. 82-115.

[5] Cfr. F. ROUVIERE, *La Révolution française dans le département dn Gard*, Marseille, Laffitte, 1974 (rist. anast. Nîmes, Catélan, 1887-1889), I, pp. 106-160.

[6] Cfr. D. LIGOU, *Montanban à la fin de l'Ancien Régime et anx débuts de la Révolution*, Paris, Rivière, 1958; ID., *Les protestants de Montanban et la Révolntion*, in BSHPF, 135, 1989, pp. 732-760.

[7] Cfr. Ch. JOLIVET, *La Révolntion dans l'Ardèche*, Largentière, Mazel, 1930, pp. 209-252, 360-438; SOTTOCASA, *Mémoires affrontées*, cit., pp. 87-100.

clesiastico che avrebbe diffuso anche in altre regioni, a cominciare dall'ovest, l'ostilità alle politiche rivoluzionarie. Nelle pianure del Gard e del Tarn, nei distretti di Montpellier e Béziers, nella montagna integralmente o prevalentemente cattolica dell'Ardèche, della Haute-Loire, del Tarn, della Lozère e del Gard il rifiuto fu nettamente maggioritario, e fomentò una fibrillazione che avrebbe trovato la sua espressione più strutturata e la più somigliante alla Vandea nella sollevazione allestita dal notaio Charrier nella Lozère centro-occidentale (maggio 1793), anche se la sua *armée catholique* ebbe vita breve, conoscendo un sanguinoso destino di repressione. Per contro, nel centro e nel nord dell'Ardèche, nella montagna protestante del Gard, dell'Ardèche e della Haute-Loire, nei distretti di Lodève (Hérault), Saint-Pons (Hérault) e Brioude (Haute-Loire), il clero in cura d'anime si prestò molto più volentieri al *serment* del 1791: evidentemente, la 'questione protestante' non costituì la sola discriminante, nella scelta di adeguarsi o meno al giuramento e pertanto alla riforme ecclesiastiche della Costituente.

Sta di fatto che, con l'eccezione del distretto del Coiron nel dipartimento dell'Ardèche (eccezione cui contribuì, almeno in parte, il giuramento del vescovo di Viviers), le aree cattoliche attraversate dalla frontiera confessionale furono refrattarie; viceversa, i parroci che rappresentavano comunità cattoliche disperse nello *haut pays* protestante giurarono in proporzioni massicce[8]. E rimangono attestate anche le accuse che i fedeli favorevoli ai refrattari indirizzavano all'ordine dei curati «intrusi» (vale a dire eletti al posto di chi, dimostratosi riottoso al giuramento, era stato destituito in forza di legge) e alle autorità costituite che ne facilitavano l'elezione: l'accusa, appunto, di essere la lunga mano dei protestanti. Se la scarsa simpatia per l'«intruso», e qualche angheria nei suoi confronti, furono comuni a molti dipartimenti, soltanto nella Lozère centro-settentrionale e in circoscritti segmenti delle Cévennes cattoliche di Ardèche e Gard, si rese pressoché impossibile agli eletti l'installazione nelle loro cure. Non solo: nelle zone suddette, le vessazioni degli abitanti (con la complicità degli amministratori municipali) si estesero anche agli sparuti curati di Antico regime che avevano acconsentito al *serment*, cosa che invece non si verificò nell'Ardèche centro-settentrionale, nel Tarn, nella Haute-Loire e nell'Hérault, terre più lontane dal polo *cévenol* e toccate meno intensamente da tensioni interconfessionali.

Il Novantratre riportò lo scontro politico nel cuore urbano della regione. Per quanto a Nîmes non si fosse sviluppato un radicalismo sanculotto comparabile al provenzale o al lionese, la quiete cittadina seguita alla vittoria del giugno 1790

[8] Cfr. TACKETT, *Religion, Revolution*, cit.; SOTTOCASA, *Mémoires affrontées*, cit., pp. 37-67.

era ormai incrinata. Temendo ogni lesione dei diritti di proprietà, l'oligarchia mercantile che guidava il Comune e il Dipartimento si era spaventata della mobilitazione popolare delle Cévennes e della Gardonnenque ugonotta, in risposta alle turbolenze antirivoluzionarie di cui si è detto: a difesa della Rivoluzione, anche se con specifiche istanze antisignorili, nella primavera del 1792 si erano incendiati i castelli degli aristocratici sospettati di simpatie *antipatriotiques*[9]. A Nîmes era stato fondato un secondo club, a reclutamento più popolare, mentre il più antico e moderato si era ormai affiliato ai foglianti di Parigi. La causa cosiddetta federalista – propugnata peraltro dal loro massimo punto di riferimento parigino, Rabaut Saint-Etienne – fu calorosamente accolta dai protestanti più in vista: venne arruolato un contingente militare per marciare sulla Convenzione assieme agli insorti di Marsiglia, si adottarono misure contro i giacobini locali. Così andava in frantumi il fronte dell'89 di una città lontana dalle frontiere, che non avvertiva impellente (al contrario di Montauban e anche di Tolosa, Castres, Albi, Le Puy e Mende) il bisogno dell'unità antiaristocratica e patriottica. Dopo che il generale Carteaux, nel luglio del 1793, ebbe sgominato le truppe federaliste senza colpo ferire, si apriva la porta a una lunga e sanguinosa stagione di epurazioni. Allo stesso modo, le nuove istanze politiche e sociali infliggevano un duro colpo alla solidarietà confessionale di minoranza: le nuove autorità giacobine e filoterroriste, di origine cattolica, furono appoggiate anche dal *menu peuple* protestante.

Con la sconfitta del federalismo, le prime epurazioni e l'inaugurazione della stagione terroristica, all'altezza dell'autunno del 1793, prende avvio la nostra ricostruzione: nel momento in cui il fenomeno passato alla storia come «scristianizzazione dell'anno II», ovverosia la campagna antiecclesiastica e anticonfessionale che su scala nazionale affiancò più o meno tempestivamente il Terrore politico ed economico[10], cominciò ad estendersi anche in Linguadoca, dopo le prime sperimentazioni nella Francia centrale e settentrionale. Ad esserne i principali veicoli, anche in questo spicchio dell'Esagono, furono, ognuno con la propria sensibilità e ricorrendo a varie sfumature di coercizione, i deputati della Convenzione nazionale inviati nei dipartimenti perché sovrintendessero, con larghi poteri, allo sforzo bellico e rivoluzionario. Cercheremo in sostanza di individuare quale fosse la condotta dei pastori ugonotti dell'Ardèche, della Lozère, del Gard, dell'Hérault, del Tarn, cioè dei dipartimenti maggiormente segnati dal pluralismo

---

[9] Cfr. ROUVIERE, *La Révolution française*, cit., II, pp. 177-284.

[10] Continuano a fare testo M. VOVELLE, *Religion et Révolution: la déchristianisation de l'an II*, Paris, Hachette, 1976; ID., *1793, la Révolution contre l'Église: de la raison à l'Être suprême*, Paris, Complexe, 1988.

confessionale, e quale l'atteggiamento dei fedeli – ricoprissero o meno responsabilità amministrative, militassero o meno nelle società popolari – di fronte alla pressione di un'aggressiva Ragione, approvata dalla Convenzione (quantomeno nello spirito e nelle finalità, seppure non orchestrata o calcolata fin dal principio) così come dal governo rivoluzionario, malgrado la contrarietà di Robespierre.

Era una Ragione, quella dell'anno II, che proclamava la lotta definitiva alla *superstition* e al *fanatisme*, dove il primo termine pareva limitarsi alle espressioni materiali o più popolari della pietà cattolica, mentre il secondo veniva dilatato fino a coprire ogni esigenza o desiderio di esprimere esteriormente e collettivamente l'adesione ai contenuti di una qualsiasi confessione religiosa. E una *Raison* che s'intendeva onorare con gesti molteplici, dal donare alla patria l'argenteria di culto e le campane, alla rimozione dei segni religiosi ostentatori, dal rinominare le località con nomi di santi fino ad arrivare alla rinuncia ai culti per decreto comunale, alla trasformazione delle chiese in templi della Ragione, all'abdicazione e alla *déprêtrisation* degli ecclesiastici, all'allestimento di feste della Ragione, alla distruzione esibita di immagini e paramenti sacri, al castigo di chi violasse il nuovo alternarsi di riposo e lavoro scandito dal calendario decadario. La rinuncia formale al culto pubblico, pure variamente formulata, sempre includeva la cessazione delle funzioni riformate – nonostante si trattasse di una chiesa non ufficiale e non integrata nello Stato, diversamente dalla cattolica – e quasi sempre la consegna degli utensili del culto ugonotto, vale a dire di una proprietà privata: per la prima volta, dunque, le confessioni venivano in qualche modo equiparate e sottoposte al medesimo voto assembleare o amministrativo, espressioni del pezzetto di sovranità popolare afferente alla popolazione di un comune.

Finché non giunse il Termidoro – che pure non segnò una rapida e tantomeno una stabile ripresa della libertà di culto – a concludere la fase più attiva della scristianizzazione rivoluzionaria, travolgendo parimenti il tentativo robespierrista del culto dell'Essere Supremo, che nella tarda primavera del 1794 aveva inteso conferire contenuti costruttivi al fatto compiuto dell'interruzione, oramai pressoché generalizzata, delle funzioni del culto cattolico, protestante ed ebraico nell'intero territorio nazionale.

1. Un triste relitto abbandonato e i pastori abdicatari.

A Nîmes, i primi oggetti metallici di culto che la patria ricevette in dono, il 19 frimaio dell'anno II, erano di provenienza ugonotta. Furono i due pastori della città, Adrien Vincent e Paul Gachon, accompagnati da alcuni anziani, a ufficia-

lizzare l'operazione. Lo fecero in maniera discreta – senza l'ostentazione con cui il giorno seguente, alla società popolare, gli ebrei annunciarono una mossa analoga – deponendo sui banchi del Comune, per conto del concistoro cittadino, le quattro coppe d'argento impiegate per la Santa Cena[11]. Vincent tenne un breve discorso:

> attachés par principe à un culte dont la piété et la bienfaisance font l'ornement, et qui dans sa simplicité majestueuse bannit toute espèce de luxe, mangeant tous ensemble d'un même pain et buvant à la même coupe, en signe d'union, ils [i protestanti] ont toujours vu dans ce même culte un hommage rendu à l'Egalité. Citoyens: ces vases que l'opinion religieuse avait consacré ne changent pas de destination, quoiqu'ils aillent être employés à un autre usage, nous les donnons à la patrie, et c'est la plus belle offrande qu'on puisse faire à un Dieu Protecteur des nations libres. Des coupes moins dispendieuses suffiront désormais à notre piété, et dans l'exercice d'un culte qui a pour base la crainte de Dieu, et l'amour des hommes, nous ne laisserons jamais d'implorer le ciel, pour la prospérité de la République[12].

Parole non prive di fierezza: al culto protestante veniva rivendicato il merito specifico di un'essenzialità ornamentale che non ostava alle esigenze metalliche della Francia in guerra, mentre la comunione sotto le due specie appariva particolarmente conforme a tempi di eguaglianza e fraternità. In un tono generale certo molto *éclairé*, non si rinunciava a parlare di pietà, di timor di Dio, di preghiere, ancorché per la prosperità della Repubblica: il contributo patriottico del concistoro di Nîmes non suonava come un indebolimento dell'appartenenza religiosa riformata. Due mesi e mezzo più tardi i due pastori dovevano pronunciare parole diverse: senza rinnegare la passata attività ministeriale, Vincent e Gachon dichiaravano di abdicare alle loro funzioni per il bene della tranquillità pubblica, che esigeva la soppressione dei culti, e in nome di quella «obéissance passive à la Loi [qui] a été toujours dans nos plus rigoureux principes»[13]. Faceva eco, in maniera altrettanto esplicita, il pastore di Le Vigan: «j'ai toujours regardé l'obéissance

---

[11] Archives communales de Nîmes, 1 D 12, ff. 124*rv*.

[12] ADG 42 J 44 (concistoro di Nîmes), p. 113. Cfr. anche la missiva spedita alla Convenzione dagli amministratori protestanti di Lacaune (Tarn), in accompagnamento del dono patriottico (15 frimaio): «Ce sont deux coupes d'argent, dans lesquelles nous avons bu, nos pères et nous, en signe de liberté, d'égalité et de fraternité»: AP, LXXXIII, p. 42.

[13] ADG L1154.

aux lois comme un devoir sacré des ministres de la religion protestante»[14]: se la chiesa riformata, in quanto tale, aveva avuto un merito, era stato quello di praticare e insegnare a obbedire.

Era senz'altro vero che, dal 1789, pastori, concistori e sinodi fossero stati molto scrupolosi nel rispetto e nella raccomandazione della legalità. Ma era altrettanto vero che nel corso di un secolo, garantendo fedeltà alla monarchia in tutti i campi della vita civile, la chiesa riformata del Midi aveva sfidato costantemente l'intolleranza religiosa di Antico regime: quella del «Deserto» era stata una storia di assemblee clandestine, periodicamente represse dagli ufficiali regi. E dopo l'ottenimento dello stato civile nel 1787, era stata la piena libertà di culto il risultato più agognato della Rivoluzione e della Carta del 1791. Eppure l'anno II doveva smantellare senza troppa difficoltà quanto i Borboni, dalla morte di Luigi XIV, non erano riusciti a soffocare: con poche eccezioni, le assemblee religiose pubbliche cessarono in ogni parte di Francia, e il 46% dei pastori abdicò formalmente al proprio incarico[15]. Nel Gard, il dipartimento con la maggiore popolazione protestante, gli abdicatari furono addirittura 57 su 66: tutti i pastori con cura d'anime, qualche ministro fuori ruolo e un predicatore[16]; a Nîmes continuò a funzionare, con risultati sempre più modesti, la sola cassa dei poveri[17]. Scrivendo al Comitato di salute pubblica, il 9 piovoso, il convenzionale in missione Châteauneuf-Randon si stupiva della facilità con cui aveva ottenuto, nel suo veloce passaggio per le Cévennes protestanti del Gard, le dichiarazioni di rinuncia al culto[18].

Nel 1796 il matematico Daniel Encontre avrebbe raccontato a tinte desolate la scomparsa, nel turbine del Terrore, di quella che era stata, pochi decenni prima, la chiesa di uomini della tempra di Antoine Court, di martiri recenti come il pastore Rochette o i fratelli Grenier:

> l'image fidèle de la destruction de l'Eglise n'est point celle du vaisseau – tel le Vengeur – qui disparaît, les flancs déchirés par l'artillerie ennemie, son équipage sur le pont, en ordre parfait, ses officiers au premier rang, le drapeau haut dressé en face de l'adversaire… Non, c'est la navire frappé

[14] AP, LXXXIX, pp. 89-90.

[15] Cfr. D. Ligou, *Sur le protestantisme révolutionnaire*, in BSHPF, 103, 1, 1958, pp. 25-52; J.-F. Bourdon, *Les pasteurs réformés face à la déchristianisation de l'an II*, mémoire de maîtrise, directeur M. Vovelle, Grenoble, Université P. Mendès-France, 1987, p. 17.

[16] Cfr. Bourdon, *Les pasteurs réformés*, cit., p. 87.

[17] ADG 42 J 142, pp. 190 sgg; cfr. A. Borrel, *Histoire de l'Eglise réformée de Nîmes*, Toulouse, Société des livres religieux, 1856, pp. 456-457.

[18] Aulard, X, p. 501.

> par la tempête parce que les marins inattentifs n'on point vu l'ouragan tout proche, et qui maintenant sombre en plein mer, triste épave abandonnée![19];

una *épave*, un «relitto», che lo stesso Encontre, al pari di suo padre, aveva abbandonato. Pur avendo cessato da tre anni di celebrare il culto nella parrocchia di Anduze, Daniel aveva infatti formalizzato l'abdicazione con una lettera al Distretto di Alais, 23 germinale anno II[20]; un mese prima, il settantenne genitore temprato nella dura vicenda del «Deserto eroico» aveva abdicato nel municipio di Mont-Esquielle [Saint-Geniès], anche se specificava che compiva tale passo «en ne pouvant me dissimuler que les sociétés populaires aussi bien que mon troupeau reclament que je cesse mes fonctions publiques, *parce qu'on assure* qu'elles ne pourroient qu'être funestes dans les circonstances presentes». Funzioni che non avrebbe ripreso, aggiungeva inoltre, «à moins que la souverainété du peuple ne vienne a m'en imposer la loi imperieuse»[21]: parole simili a quelle adoperate da un altro ultrasessantenne, Daniel Théron pastore di Sauzet. Ma queste discrete riserve, avanzate dai ministri di più lunga esperienza, non avrebbero tolto agli uomini degli anni e dei decenni immediatamente successivi l'impressione di un clamoroso tracollo, senza martirî e senza resistenze, della chiesa ugonotta. Nell'anno IV, per stilare la sua apologia di abdicatario e di membro del Comune e del tribunale criminale dipartimentale sotto il Terrore, anche il maturo ex pastore di Castres, Louis Bonifas-Laroque, doveva impiegare una metafora nautica:

> la tempête qui s'était abattue sur l'Eglise [était] moins une persécution qu'un bouleversement, une attaque générale et tumultueuse dirigée avec un délire effréné contre la religion et ses défenseurs. On vit des vociférations de chaque communion insulter à la piété publique et précipiter la chute des autels... C'est dans ce moment orageux que je quittai mon poste; je le fis, déchiré par mille regrets. (...) Avoir voulu y tenir lorsque je ne pouvais pas le conserver, aurait été une folie: le pilote prudent plie ou étend les voiles selon l'équilibre qui règne dans la marche des éléments[22].

---

[19] Cit. in Ch. DURAND, *Histoire du protestantisme français pendant la Révolution et l'Empire*, Paris-Genève, Fischbacher, 1902, pp. 36-37.

[20] ADG L1052.

[21] ADG L1976 (corsivo mio). Su Encontre si veda: C. HUGUES, *Le Pasteur Pierre Encontre de 1750 à 1794*, in *XXVIIe et XXVIIIe fédération historique du Languedoc méditerranéen et du Roussillon*, Montpellier, 1956, pp. 201-213.

[22] Cit. in C. RABAUD, *Un ministre chrétien sous la Terreur*, Paris, Fischbacher, 1889, p. 28.

Per ottenere il reintegro alle funzioni di culto, Bonifas-Laroque – che peraltro era stato uno dei quattro ufficiali municipali di Castres incaricati dell'organizzazione della festa dell'Essere Supremo[23] – cercava dunque di motivare la razionalità del suo gesto di due anni prima, suggerendo un parallelo tra la sua abdicazione e le sospensioni del culto pubblico che erano state sollecitate, in momenti di rinfocolamento della repressione nei decenni centrali del secolo, anche da combattivi pastori del Deserto. Sennonché, come non si mancò allora di ricordargli, Bonifas aveva abdicato (l'8 frimaio dell'anno II)[24] senza consultare il concistoro, e nel periodo immediatamente precedente, sempre di sua iniziativa, aveva spostato il culto al decadì, evitando peraltro di leggere il Quarto comandamento sull'osservanza delle feste[25]. In tempi di *persécution*, possiamo forse concluderne, era stato possibile coordinare e gestire calcolatamente svariate ritirate strategiche delle chiese riformate, allestendo magari forme private di culto e assistenza spirituale: in tempi di *bouleversement*, invece, il pastore di Castres, uomo che aveva sposato la Rivoluzione fino al punto di ricoprire importanti incarichi pubblici, si era trovato improvvisamente nella burrasca, e in nome della Repubblica giacobina le aveva facilmente ceduto.

D'altro canto, ad avviare la stagione delle abdicazioni clericali nel dipartimento del Tarn era stato proprio un collega e un concittadino di Bonifas: il pastore Duprat, che dopo essere succeduto al convenzionale Jeanbon Saint-André nel ministero evangelico di Montauban, se n'era venuto a Castres nell'estate del 1793, per motivi privati[26]. Patriota entusiasta dal piglio teatrale – aveva pure recitato, negli anni ottanta, nel *Guillaume Tell* di Lemière[27] –, membro ragguardevole della società popolare e del comitato rivoluzionario dipartimentale, da primo emulo in assoluto del pastore-deputato Jullien de Toulouse (la notizia della cui abdicazione, in piena Convenzione, cominciava allora a raggiungere i dipartimenti meridionali), a fine brumaio teneva un acceso discorso:

> de toute part le troue de la superstition, ébranlé depuis longtemps s'écroule et tombe en ruines; de toute part les prêtres abjurent les erreurs

---

[23] Cfr. ivi, p. 20.

[24] ADT L84, f. 346v.

[25] Cfr. RABAUD, *Un ministre chrétien sous la Terreur*, cit., pp. 37-38.

[26] Cfr. H. LEVY-SCHNEIDER, *Le conventionnel Jeanbon Saint-André*, Paris, Alcan, 1901, pp. 188, 409.

[27] Cfr. P. DUPERON, *Etude sur la Société populaire de Castres d'après les procès-verbaux de ses séances*, in «Revue historique, scientifique et littéraire du département du Tarn», 22, 1897, pp. 30-42, 77-101, 197-224, 343-361, qui p. 32.

dont ils avaient été les organes, et abdiquent un ministère qui trop souvent avait été celui du mensonge; je suis ministre protestant, j'avais déjà renoncé à ce caractère en quittant l'église de Montauban et en adoptant à sa place celui de membre du comité révolutionnaire de Castres, mais je saisis avec empressement la circonstance de la réunion de toutes les autorités constituées, pour déclarer publiquement que je renonce absolument à ma qualité de ministre protestant, que je n'en exercerai plus les actes, que je lui préférai constamment le titre de citoyen français, et qu'en cette qualité, je consacrerai mes faibles talents à la propagation des principes indestructibles de la vérité, de la liberté, de l'égalité qui seuls doivent être la religion de l'homme raisonnable et libre[28].

Duprat evitava insomma di offrire quella lettura onorevole, illuminata e patriottica del proprio ministero che avrebbe presentato, al momento dell'abdicazione, la grande maggioranza dei suoi colleghi, al pari di molti curati dimissionari. Pastore ormai senza funzioni, in una città in cui mai le aveva esercitate, Duprat non si faceva scrupolo di gettarsi con sincerità, senza troppi distinguo, nella lotta per la Ragione (né avrebbe cercato, dopo il Terrore, di essere riammesso al suo vecchio mestiere). Chiedeva che le sue lettere di consacrazione fossero date pubblicamente alle fiamme, in seno alla società popolare, e si metteva a disposizione per la cattedra di retorica al collegio nazionale[29].

Le abdicazioni di Bonifas-Laroque e di Paul Nazon, l'altro pastore di Castres, non seguirono la falsariga di Duprat. Se il primo evitò di rimettere i suoi certificati, entrambi sottolinearono che il loro gesto non aveva affatto valore di rinnegamento. «Je n'ai rien à rétracter de ce que j'ai prêché, vu que j'ai toujours développé les grands principes de la morale universelle», dichiarò Bonifas[30]. Più articolato Nazon, che attese il 21 germinale per assecondare lo slancio rivoluzionario «vers la Raison, ou, ce qui est la même chose, vers la religion de la nature (...). N'attendez cependant pas de moi», precisava, «que je vienne vous dire que j'ai fait métier de séduire et de tromper le peuple, à Dieu ne plaise, je me sens trop probe et trop vertueux pour vouloir ainsi m'avilir à vos yeux». Al contrario: penetrato da sempre delle verità che la ragione rivela a tutti gli uomini, si era dedicato soprattutto all'insegnamento morale, e non aveva esitato a correggere errori e pregiudizi: «enfin une Révolution qui semblait devoir être l'ouvrage de plu-

[28] ADT L84 (consiglio generale del Dipartimento, 2 frimaio).

[29] ADT L84 (consiglio generale del Dipartimento, 2 frimaio).

[30] In realtà, solo il 15 fruttidoro Bonifas fece integrare, con le citate parole, il verbale dell'8 frimaio, che riportava la semplice rinunzia alle proprie «qualité et fonctions»: cfr. RABAUD, *Un ministre chrétien sous la Terreur*, cit., pp. 26-28.

sieurs années, un instant a en quelque sorte suffi pour l'opérer. [...] Dans une république une et indivisible rien ne sera plus propre que l'unité des sentiments religieux à affermir parmi les citoyens»[31]. Nazon assolveva in pieno il proprio passato di ministro di culto, sfiorando accenti di sfida nei confronti dell'autorità costituita, pur accludendovi considerazioni decisamente aconfessionali, che nessuno gli imponeva, sulla religione naturale come unanime fondamento di una repubblica democratica. Negli anni seguenti, terminata «l'unità dei sentimenti religiosi» con la fine o il declino dei culti rivoluzionari, Nazon non avrebbe avuto difficoltà a farsi nuovamente carico del ministero pastorale, presso la chiesa di Saint-Affrique, nell'Aveyron[32].

Anch'esse autoassolutorie, ma più simili ai toni censori di Duprat, con una maggiore sottolineatura dell'equivalenza in negativo dei culti e del loro esercizio, sarebbero state invece le dichiarazioni di tre pastori nel Gard. È il caso del ministro di Le Cailar, Jacques Mingaud, membro del locale comitato di sorveglianza e primo pastore abdicatario del suo dipartimento, che il 17 nevoso ammetteva di «reconnaître enfin l'insuffisance des cultes. Je dirais plus encore j'en reconnais l'abus et le scandale», risolvendosi infine per «être religieux et homme de bien, sans appartenir à aucune secte»[33]. Jean Mirial, pastore di Anduze, il 21 ventoso riconosceva che «les différents cultes n'ont que trop servi de prétexte aux malveillants, de troubler l'ordre et la paix publique; plusieurs événements funestes ont fait sentir la nécessité de renoncer à toutes ces sectes, pour ne plus former, entre nous, qu'une seule et même famille»[34]. Samuel Bruguier, pastore a Mont-Mamert [Saint-Mamert], ma già da diversi mesi impiegato presso l'armata delle Alpi, il 24 floreale rivendicava di essere stato il primo a trasformare il pulpito in tribuna: e questo grazie alle sue virtù, al suo patriottismo e alla sua padronanza delle lettere, che lo elevavano «au dessus de la routine de mes confrères». Ma era ormai giunto il momento in cui, anche a fronte dei ministri più lontani dal *charlatanisme*, i cittadini «ont reconnu cet esprit de fanatisme, d'hypocrisie et de modérantisme et de domination qu'on reproche au prêtres de tous les cultes»[35]. Bruguier poteva finalmente abbandonare un mestiere cui era stato introdotto, contro la sua intima vocazione, da un padre anch'egli pastore: in terra riformata, la scristianizzazione fu anche questo, l'occasione di sottrarsi al destino di una profes-

[31] ADT L770 (Distretto di Castres), ff. 214*rv*.

[32] Cfr. D. Robert, *Textes et documents relatifs à l'histoire des Eglises réformées en France (Période 1800-1830)*, Genève – Paris, Droz – Minard, 1962, p. 211.

[33] ADG L140 (a stampa).

[34] ADG L1564 (a stampa) (culti, Saint-Hippolyte).

[35] ADG L966.

sione che sempre più aveva preso forme dinastiche; al limite, ebbe l'effetto di intaccare, in piccola parte, quel modello patriarcale così esibito dal protestantesimo rurale del Midi. Pure il succitato Daniel Encontre, comunicando la sua abdicazione, spiegava che, malgrado una precoce passione per le scienze esatte, aveva dovuto cedere con obbediente docilità a un genitore che lo aveva «destiné à l'état que lui même avait embrassé»[36].

Molto più numerosi, tuttavia, furono i pastori che invocarono le circostanze a giustificazione del loro gesto, *in primis* l'esigenza di salvaguardare la tranquillità pubblica, e che si limitarono a convenire sull'opportunità di abbandonare le manifestazioni collettive dei diversi culti: così Rame a Vauvert, Roux a Beauvoisin, Bouet a Beaucoiraud, Lombard a Bouquet, Martin a Saint-Hippolyte-du-Fort, Gautier a Cros, Gachon e Vincent a Nîmes, Mozillian a Lacaune[37]. «Ennemi du fanatisme comme de l'impiété» si definiva con fierezza Gautier, utilizzando sì una delle parole-chiave del lessico scristianizzatore, ma al contempo individuando l'esistenza di un cattivo, empio *antifanatisme*. Dichiarava di aver sempre creduto a quanto aveva insegnato e predicato, e di abdicare per il bene della distensione pubblica nelle contingenze presenti[38]. Ci potremmo stupire che l'avvocato Jean Borie, deputato della Corrèze alla Convenzione e rappresentante in missione nel Gard e nella Lozère a partire dal piovoso, decretasse la stampa e la diffusione di un discorso come questo: d'altra parte, se guardiamo le altre dichiarazioni di chierici e di pastori che il convenzionale si curò di mandare ai torchi, non troveremo i discorsi più aggressivi, in base al probabile convincimento che abdicazioni più scandalose potessero allontanare gli emuli potenziali.

A motivare il suo gesto con la sola obbedienza alla legge e alla volontà dei rappresentanti in missione – in questo caso l'ex nobile e deputato della Lozère Alexande-Paul Châteauneuf-Randon, presente in svariati dipartimenti occitanici nell'autunno del 1793 – fu Gabriac, pastore di Rivière-de-Gardon [Saint-Michel-de-Dèze][39]; mentre il già menzionato Pierre Encontre chiamò in causa la volontà dei parrocchiani e delle società popolari. E aggiungendo un riferimento a *Mt. 6,26*: «[je] me repos[e] pour ce qui va me manquer sur celui qui nourrit les oiseaux de l'air», Encontre concludeva in maniera ambigua che «je vais en remplissant ma tâche d'homme vertueux et de bon citoyen gémir de ne pouvoir servir

[36] ADG L1052.

[37] ADG L137 (16 piovoso, stampa), ADG L966 (7 ventoso), ADG L1795 (23 e 24 ventoso), ADG L1564 (14 e 27 ventoso, stampa), ADG L1154 (4 ventoso, stampa); ADT L923 (Distretto Lacaune, 29 germinale).

[38] ADG L1564 (27 ventoso).

[39] ADL L365 (Distretto Villefort, 5 germinale, 14 messidoro).

ma chère patrie autrement que par mes vœux et ma patience à supporter le malheur dont quelquefois elle ne peut garantir ses enfants, puisse-t-elle prospérer en toute manière[40]. Si trattava del *malheur* di dover abbandonare, dopo cinquant'anni, un ministero che gli era stato ragione di vita? Una simile dichiarazione doveva esporre Encontre ai rigori del decreto di Borie del 16 pratile, che concentrava nei capoluoghi di distretto qualunque ecclesiastico o ministro di culto non avesse rinunziato né alle sue funzioni, né alla sua intrinseca *qualité* di "chierico"[41].

Non mancarono neppure coloro che, nelle profonde Cévennes, evitarono di spendere una parola in più, rispetto alla secca dichiarazione di rinuncia: Lafont a Lasalle, Soutoul a Sumène (in entrambi i casi congiuntamente al curato), Mazauric e Bourbon a Valborgne-du-Gard, Massabiaux à Prélemont [Saint-Laurent-le-Minier][42]. Ma si tratta solamente di 5 fra i 31 discorsi di abdicazione pervenutici: in generale, al momento di «rentrer dans la classe commune des citoyens», i pastori si rivelarono più loquaci dei sacerdoti cattolici. E solo in un caso furono pronunciate parole di apprezzamento specifico per la funzione storica del protestantesimo: il pastore di Beauchastel, nell'Ardèche, definì i suoi correligionari «adorateurs de l'égalité», ragione per la quale avrebbero dovuto cessare le cerimonie religiose e contribuire all'avvento dell'«heureux temps où les mots affreux (puisqu'ils étaient des pommes de discordes) de juifs, de catholiques, protestants, luthériens, anabaptistes, prêtres, rabbins, ministres etc. ne seront plus partie de notre langue»[43].

Quanto agli espliciti "rinnegati", che abbiamo rintracciato in piccole percentuali tra i preti, possiamo annoverare nella categoria, assieme al già citato Jacques Mingaud e a Jacques Molines di cui parleremo più avanti, soltanto l'ex pastore di Saint-Jean-du-Gard, Élie Dumas, che da qualche anno aveva di fatto lasciato le sue funzioni ministeriali per la carriera politica (da ultimo come membro dell'amministrazione dipartimentale): «Dès le commencement de la révolution, j'ai fait l'abandon de cet état et des fonctions qui y sont attachées, parce que je les ai regardées comme contraires aux progrès des vertus civiques, à la profession d'un franc républicain, et diamétralement opposées aux principes de la rai-

[40] ADG L1796 (28 ventoso)

[41] ADH L5790 (supplica di Encontre, 13 vendemmiaio anno III).

[42] ADG L941 (22 ventoso), ADG L140 (4 ventoso) ADG L966 (28 ventoso). Per Massabiaux (18 ventoso), cfr. G. CANTALOUBE, *La Réforme en France vue d'un village cévenol*, Paris, Cerf, 1951, p. 284.

[43] ADA L 580 (Distretto Coiron, 13 germinale). Honoré Michel è l'unico pastore dell'Ardèche di cui ci sia pervenuto il discorso di abdicazione.

son et au bonheur des hommes»[44]. È evidente, d'altra parte, come i giudizi più aggressivi in senso scristianizzatore fossero emessi da ministri che ricoprivano cariche pubbliche, spesso esentati, ormai da tempo, dalla cura pastorale.

La *langue de bois* della scristianizzazione, se lasciava la scelta di censurare indifferentemente tutti i culti o di assolvere la propria individuale esperienza di pastore di anime, impediva dunque ai ministri ugonotti di rivendicare l'orgoglio di una religione e di una comunità che nello stigmatizzare la superstizione, il dispotismo e pure l'ignoranza dei *papistes* aveva trovato, anche in un'età di declinante consapevolezza dei contenuti dogmatici o perfino spirituali del calvinismo, una decisiva ragione d'essere. Un senso di diffidenza e di superiorità nei confronti del mondo cattolico[45] che aveva trovato ulteriore alimento allo scoppio della Rivoluzione, quando anche dalla Francia protestante più profonda si erano levate voci che traducevano le notorie virtù del *religionnaire* in una predisposizione molto intima – al di là dell'ovvio interessamento per la parità civile e la libertà dei culti – alle conquiste e ai valori dell'Ottantanove. Sobrietà, mitezza, laboriosità, una certa istruzione: le notorie qualità dei «bons protestants» meridionali (che già sul finire dell'Antico regime erano subentrate, nella percezione pubblica, all'immagine dell'ugonotto-vittima dei tempi di Calas e di Voltaire, la quale aveva sostituito a sua volta la figura del calvinista-fanatico ereditata dalla guerra dei *camisards*[46]) rendevano i contadini della Vaunage o i calzettai delle Cévennes di per sé dei buoni patrioti – tanto quanto il cattolicesimo, era facile aggiungere, rendeva controrivoluzionari in potenza i contadini della Margeride o dei Causses.

François Dalzan, amministratore distrettuale di Florac e futuro accusatore pubblico del tribunale criminale della Lozère, nel 1791 ravvisava nell'ignoranza del popolo cattolico di quel dipartimento la causa del rifiuto pressoché unanime del giuramento ecclesiastico: solo nelle Hautes-Cévennes, dalla fortissima presenza ugonotta, si era assistito a qualche *serment* da parte di curati e vicari parrocchiali, e soltanto le autorità di Florac si prodigavano per rimpiazzare il clero refrattario[47]. Questo tipo di autopromozione trovò orecchie sensibili nello stesso

---

[44] ADG L152, p. 167, a stampa (23 pratile). Dumas teneva a specificare: «je ne reconnais d'autre culte public ou privé que celui de l'Etre Suprême, de la raison et de la patrie» (*ibid.*).

[45] Cfr. J. N. HOOD, *Protestant-Catholic Relations and the Roots of the First Popular Counterrevolutionary Movement in France*, in «Journal of Modern History», XLIII, 3, 1971, pp. 245-275.

[46] Cfr. J. POUJOL, *Le changement d'image des protestants pendant la Révolution*, in BSHPF, 135, 1989, pp. 501-541, qui pp. 518-525.

[47] Cit. in J.-B. DELON, *La Révolution en Lozère*, Mende, Imprimerie Lozérienne, 1922, p. 143.

cuore pulsante della Rivoluzione, se è vero che nel gennaio del 1792 i giacobini di Aiguesvives (Gard), che qualche mese prima avevano accolto calorosamente una deputazione del sinodo della Bassa Linguadoca, riunito per i suoi lavori in quella località[48], dovevano ricevere una lettera dalla società-madre di Parigi; vi era scritto che «les protestants de Vaunage ne se conduisent si bien que parce qu'ils ont en général une éducation plus soignée que les catholiques». Tuttavia, si precisava nella missiva, doveva trattarsi di un vantaggio temporaneo, perché «à l'avenir cette différence entre les cultes se remarquera moins, parce que l'instruction publique sera égale pour tous, et qu'il n'y sera pas question des dogmes des différentes sectes»[49]. La scuola pubblica, insomma, avrebbe educato al patriottismo anche i cattolici, anche chi non aveva imparato a leggere esaminando liberamente i testi sacri.

Personaggio curioso, il summenzionato François David Delapierre, detto Dalzan. Quello che sarebbe divenuto l'uomo più potente del Terrore nella Lozère, nell'Ottantanove aveva esitato fino all'ultimo a dare fiducia alle prospettive riformatrici del paese. Quattordici giorni prima della presa della Bastiglia, aveva preso carta e penna per scrivere nientemeno che a Thomas Jefferson: dopo aver tentato di trasferirsi nell'Oceano Indiano, Dalzan metteva ora in conto di muovere oltre Atlantico. Cercava un paese dove i protestanti avessero pieno accesso a tutti i mestieri e a tutte le cariche. E aggiungeva le sue considerazioni sull'intolleranza del clero romano, sugli assetti della stessa religione cattolica, sulle ricadute morali, sociali e politiche di altre confessioni cristiane:

> la Religion protèstante Est infiniment plus Convenable au gènie de la libérté; [...] la Constitution du clergé Romain est faitte pour inspirér de l'indignation à Tout Etre Raisonnable, En qui des vils préjugés n'ont pas Eteint la faculté de voir les abus qui pèsent sur les peuples. Et Encore, En ceque les institutions du papisme dégradent la Raison Et l'Entendement humain, au lieu d'En favoriser les progrès, avilissent la nature humaine au lieu de l'Elevér, Et de lui inspirér de la dignité. ceque la Religion protèstante Est infiniment plus Convenable au gènie de la libérté; Toutes les institutions qui tendent à Rendre les hommes meilleurs, En les unissant par les liens de la Concorde, de l'amitié, Et de la fraternité, dont les Effèts sont pour Eux des Sécours Réciproques, ont toujours vivement Excitté Mes Vœux En leur faveur. C'est parceque j'ai cru que c'Etait là le But Et les di-

[48] Médiathèque Ceccano (Avignon), fonds Chobaut, ms. 5594 (società popolare, Aiguesvives).

[49] H. Chobaut, *La Société populaire d'Aiguesvives (1790-1794)*, in «Mémoires de l'Académie de Nîmes», XLII, 1924-1925, pp. 35-67.

spositions de la Société des quakers Et de celle des frères Evangéliques de l'unité, ou frères hérnhouttes, que je me suis pénétré pour Elles de l'attachement le plus Zélé[50].

Al limitare delle Cévennes ugonotte il mito americano persisteva fino alle soglie degli sconvolgimenti dell'estate del 1789, a maggior ragione nell'immaginario di un giurista che si vedeva frustrato, ancora dopo l'editto di tolleranza, nelle sue incalzanti ambizioni professionali e politiche. Ma al di là del suo qualificarsi come protestante, Dalzan mostrava specifico interesse per alcune sette consolidatesi in terra americana. Finiva così per riproporre un luogo caratteristico di molta letteratura illuministica, che nei Fratelli moravi e soprattutto nei quaccheri aveva visto, fin dall'esilio inglese di Voltaire, un esempio di cristianesimo del tutto antitetico al cattolicesimo, e in grado di produrre relazioni umane e realizzazioni collettive improntate alla libertà, all'eguaglianza e alla prosperità[51]. Nonostante fossero state prodotte, nella Francia degli anni Ottanta, alcune confutazioni di questa tesi (a cominciare da un consigliere di Jefferson come il toscano Filippo Mazzei), gli assetti democratico-repubblicani degli Stati Uniti venivano legati, in Dalzan, all'ispirazione religiosa di minoranze anticonformiste: la Pennsylvania, in particolare, veniva a coincidere con la Società degli Amici fondata da George Fox. Dalzan interpellava Jefferson sul viaggio e sulla maggiore opportunità di scegliere Filadelfia o in alternativa gli insediamenti hutteriti della Carolina del Nord.

Per l'avvocato di Florac, quello americano si sarebbe nondimeno rivelato mito intermittente: gettatosi a corpo morto nella Rivoluzione di Francia, Dalzan avrebbe nuovamente pensato all'emigrazione negli anni successivi al Terrore, per abbandonare ancora una volta l'idea dopo il colpo di stato antimonarchico del 18 fruttidoro anno V[52]. Ma la sua missiva è significativa per quanto rivela dei sentimenti profondi di quell'ambiente di borghesi, commercianti e *hommes de loi* protestanti i quali, nelle montagne di una provincia profonda e a stretto contatto con un cattolicesimo rurale ostile e minaccioso, avrebbero costituito il nerbo della

---

[50] *The Papers of Thomas Jefferson*, éd. J. P. Boyd, Princeton, Princeton University Press, vol. 15, 1958, pp. 233-234.

[51] Oltre a E. PHILLIPS, *The Good Quaker in French Legend*, Philadelphia, University of Pennsylvania, 1932, mi permetto di rimandare a F. DEI, *La scommessa degli Amici. I quaccheri nell'immaginario francese dai Lumi alla Rivoluzione*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», XLV, 1, 2009, pp. 85-118.

[52] Cfr. P. CABANEL, *Le désir d'Amérique chez un protestant cévenol en juillet 1789*, in «Diasporas. Histoire et sociétés», 1, 2002, pp. 123-127.

dirigenza rivoluzionaria e terroristica[53]: un fortissimo anticattolicismo andava di pari passo a un sentimento di appartenenza riformata fortemente politicizzato, sostanzialmente disinteressato a ogni profilo dottrinale e pronto a mitizzare qualche lontana setta egualitaria che col calvinismo aveva, storicamente, ben poco a che spartire. Certo, il mondo protestante aveva avuto tutto l'interesse a sostenere il clero costituzionale, partecipando alle elezioni dei vescovi e dei curati «intrusi» e persino assistendo, in qualche occasione, alle loro funzioni: nel 1791, ad Annonay – la più popolosa città dell'Ardèche, con una piccola e ricca minoranza ugonotta – il pastore di origine svizzera Koenig aveva esortato i clubisti giacobini ad avere rispetto dei curati *assermentés*, difendendoli dagli strali di un anticlericalismo indiscriminato[54]. L'assalto scristianizzatore alla chiesa cattolica, tuttavia, non dovette suscitare molti scrupoli e malumori, nelle cerchie rivoluzionarie protestanti in terra di frontiera confessionale[55]. Possiamo arrivare a immaginare che queste cerchie fossero ben disposte, pur di piegare il secolare nemico, a sacrificare la propria specificità religiosa sull'altare della Ragione o quantomeno dell'Essere Supremo?

Di fronte all'abdicazione formale di buona parte dei pastori e all'interruzione pressoché totale del culto pubblico[56], in sede storiografica si è sostenuto che la comunità riformata francese del tardo Settecento fosse particolarmente esposta a esiti così ingloriosi: rammollita nel venticinquennio del «Secondo Deserto» dalla fine sostanziale delle persecuzioni, senza che però fosse riuscita a rafforzarsi a causa dalla perdurante mancanza di una compiuta libertà religiosa; lacerata dalle ambizioni di una borghesia che era tornata a occuparsi direttamente della gestione della chiesa, cercando di esautorarne l'elemento contadino e di superare l'orizzontalità sinodale; intiepidita da un'inadeguata preparazione teologica dei pastori, e ancor più da un'accentuata contaminazione coi Lumi – *lumières* apprese dai pastori al seminario di Losanna, presso insegnanti semi-sociniani, e frequentate dall'élite laica sui testi dei *philosophes* – che rafforzava oltremodo la componente morale della religione, elemento peraltro funzionale a presentare

---

[53] P. M. Jones, 'La République au village' *in the Southern Massif Central, 1789-1799*, in «The Historical Journal», XXIII, 1980, pp. 793-812.

[54] J.-J.-H. Koenig, *Discours prononcés à Annonay*, Agard, Annonay, 1791, p. 112.

[55] Cfr. Sottocasa, *Mémoires affrontées*, cit., pp. 158-161.

[56] Quanto al Midi, una nuova stagione di «assemblee del Deserto» pare testimoniata nella Drôme: cfr. P. Bolle, *Les protestants du Dauphiné et la Révolution*, BUSHPF, 1989 (135), pp. 688-705. Una qualche continuità di culto, durante l'anno II, fu assicurata da tre pastori non abdicatari anche a Nègrepelisse (Lot), Sainte-Foy (Gironde) e Toulaud (Ardèche: su cui cfr. *infra*): cfr. Bourdon, *Les pasteurs réformés*, cit., p. 17.

alla monarchia un'immagine mite e pacifica dei suoi sudditi protestanti[57]. «Je me suis plus particulièrement attaché à la morale qui se démontre, et qui tend à rendre les hommes meilleurs, qu'au dogme qui est au-dessus de notre faible portée», vantava Marc Privat, pastore di Ners, al momento dell'abdicazione[58]. Molto più che di Calvino, una fede di Rousseau: quel Rousseau che era stato perseguitato anche dai pastori ginevrini – come si premurava di ricordare un oratore durante la festa in memoria di Jean-Jacques, a Montpellier[59] – e che aveva coinvolto con estrema intensità sensi e sentimenti dei suoi lettori francesi di confessione riformata[60].

È dunque legittimo domandarsi se una chiesa così debole, una religione tanto *éclairée* (facilmente pronta a cangiare in semplice religione del risentimento e del disprezzo anticattolico), una comunità confessionale identificatasi a tal punto nella causa politica del patriottismo, avessero la volontà e gli strumenti per resistere alle pressioni dell'anno II e alla religione della Rivoluzione – di quella Rivoluzione che, dopo averlo integralmente emancipato, aveva protetto il protestantesimo francese dall'intolleranza degli antirivoluzionari, e che adesso lo stava sbarazzando del suo antico avversario.

2. Davanti alla Ragione: le alternative.

Nella tarda primavera del 1794 il rappresentante in missione Borie si era fatto, sulla questione suddetta, un'idea chiara, quantomeno in relazione al complesso del corpo pastorale. Il 16 pratile, scrivendo al Comitato di salute pubblica riconosceva che

> les ministres protestants se sont, en général, mieux comportés qu'on ne l'avait présumé. Le Gard, divisé jadis par plusieurs sectes, ne présent plus qu'une même famille qui s'instruit en commun dans le même temple. Quelques faibles secours à des ministres protestants produiraient les meilleurs effets. Je serai très réservé sur ces secours, mais, si les circonstances

---

[57] Cfr. B. C. POLAND, *French Protestantism and the French Revolution*, Princeton, Princeton University Press, 1957, pp. 207-252; J. D. WOODBRIDGE, *L'influence des philosophes français sur les pasteurs réformés du Languedoc pendant la deuxième moitié du dix-huitième siècle*, thèse, Faculté des Lettres et Sciences humaines de l'Université de Toulouse, 1969.

[58] ADG L1795 (17 ventoso).

[59] ADH L5524.

[60] Cfr. R. DARNTON, *Il grande massacro dei gatti*, Milano, Adelphi, 1988, pp. 267-319.

exigent, j'espère que vous approuverez quelques distributions modiques et partielles[61].

Certo, il convenzionale della Corrèze (che nel nativo Limosino, in effetti, di protestanti doveva averne conosciuti pochi) aveva mostrato spiccata sensibilità nei confronti della 'scristianizzazione protestante' fin dal piovoso, quando aveva dato alle stampe il discorso di abdicazione del pastore Rame. E delle altre sei abdicazioni rese pubbliche per sua iniziativa, quattro avevano riguardato ministri protestanti, e due erano le dimissioni simultanee di pastore e curato[62]. Verosimilmente Borie riteneva che dare ampia risonanza ad atti del genere servisse a dimostrare ai cattolici che la campagna della Ragione non era un complotto dei seguaci di Calvino; smantellata la chiesa nemica, anche il culto maggioritario avrebbe potuto, senza paura, venire meno. In effetti, è innegabile che nel Gard, diversamente da quanto successe altrove, dentro e fuori la Linguadoca[63], nessuna voce cattolica poté attribuire la scristianizzazione dell'anno II a una manovra ereticale. Ma col tempo, lungi dal limitarsi a un calcolo del genere, Borie avrebbe imparato a riporre autentica fiducia nell'innocuità, o perfino nell'utilità *antifanatique* dei pastori protestanti. Non solo nominò Rame suo commissario nel nord e nell'ovest del dipartimento, con specifici compiti di scristianizzatore[64]; non solo eccettuava gli sposati, e conseguentemente quasi tutti i pastori riformati, dall'imposizione rivolta agli ex ministri di culto, di allontanarsi almeno venti leghe dalla località in cui avevano svolto le loro funzioni (16 pratile). Nella missiva al governo rivoluzionario che abbiamo appena menzionato, giungeva perfino a caldeggiare un sostegno economico ai pastori abdicatari. Ora, la legge del 2 frimaio accordava una pensione di 800 lire ai curati abdicatari, con l'evidente obiettivo di facilitare le *déprêtrisations*. Sennonché, in pratile, quasi tutti i pastori del Gard avevano abdicato, senza che niente fosse loro promesso. Borie era dunque mosso da esclusivi scrupoli di equanimità? Oppure, come sembra trasparire anche dal tono circospetto, il convenzionale mirava a sovvenzionare alcuni ex pastori – rimasti probabilmente privi di reddito, non potendo più contare sul soldo

[61] AULARD, XV, p. 150 (16 pratile).

[62] ADG L1154.

[63] Cfr. ADA L1298 (supplemento, Joyeuse); *Les débuts de la déchristianisation à Dieppe*, in «Annales historiques de la Révolution française», XXVIII, 1956, 1, pp. 191-209; F. DEI, *La Ragione in Guascogna. Religioni e Terrore rivoluzionario nel dipartimento del Gers*, in «Rivista di storia del cristianesimo», VI, 2, 2009, pp. 489-516; A. WEMYSS, *Les protestants du Mas d'Azil. Histoire d'une résistance*, Toulouse, Privat, 1961, pp. 242-243.

[64] Archives municipales de Roquemaure, S 1 (società popolare, 11 germinale); ADG L993 (Distretto di Alais, 22 ventoso).

versato dalla comunità dei fedeli – per farne suoi «agenti» sul territorio, fidati «ufficiali di morale» per il consolidamento dei lumi tra le popolazioni protestanti?

Al di là dei giudizi espressi dalle autorità rivoluzionarie, qualche altro documento indurrebbe a rispondere negativamente alla domanda posta alla fine del precedente paragrafo. Soffermiamoci ancora un istante sui ministri di culto. Riservando ad altro paragrafo l'esame della 'preghiera universale' proposta a Ganges da Jacques Molines, ci sia qui permesso il riferimento alla lettera scritta a un collega da un pastore del Béarn, ma nato e cresciuto nel Vivarais, dove aveva esercitato fino a poco prima. È una testimonianza notevole per la sua natura confidenziale, potenzialmente sottratta al codice conformistico del Terrore. Agli inizi di nevoso, Siméon Brunel descriveva con calore la festa della Ragione svoltasi in paese qualche giorno avanti, alla presenza di sei o settemila persone, con tanto di smantellamento degli «objets de la superstitions»:

> le fanatisme catholique est aujourd'hui aux abois dans ce pays comme par toute la République; on se débarrasse des anciens préjugés, les idées superstitieuses se dissipent, nos prêtres se déprêtrisent, nos croix vont être changées en sabre pour aller combattre nos ennemis, nos saints d'argent, marchent avec soumission à la monnaye et tout le monde crie au miracle. Ce n'est pas vrai des morts qui ressuscitent mais c'est cependant des aveugles qui recouvrent la vue. Cette guerre déclarée ouvertement et avec justice à la superstition ne manquera pas étant portée trop loin d'anéantir toute idée de religion et surtout d'une religion révélée qui est regardée aujourd'hui comme l'invention d'un imposteur; je souhaite que cette réforme tourne au bien de la République, j'avais cru et je crois encore qu'une religion sans fanatisme, sans superstition, où l'on prêche une doctrine pure et saine, une morale sainte, éternelle, immuable est nécessaire à la prospérité de la société et des particuliers. Mais il y a de personnes plus sages et plus clairvoyantes que moi à cet égard, je leur cède le pas avec plaisir: il y a plus, je ferai même le sacrifice de mon état lorsque la nation le croyant utile à son bonheur l'exigera; la société populaire a eu dessin de me [le] proposer après avoir fait déprêtiser notre curé qui s'est reprêtisé depuis par remords de conscience. Mais ça a toujours été renvoyé et je suis encore ministre; nous avons seulement arrêté de ne prêcher que la morale et la constitution et de ne fonctionner que le jour de la décade: marquez-moi de quelle manière vous vous conduisez à tous ces égards[65].

[65] Archives départementales des Pyrénées-Atlantiques, 1 J 24\7, cit. in BOURDON, *Les pasteurs reformés*, cit., pp. 95-97.

Riproponendo gli scherni anticlericali e anticattolici di molto linguaggio scristianizzatore e sanculotto (i santi che marciano verso il crogiolo, l'ecclesiastico tentennante), nel complesso Brunel si mostrava tranquillo sui destini religiosi della Francia terroristica, sia che si aprisse la possibilità di una purificazione religiosa in senso simil-protestante, sia che si procedesse allo smantellamento di tutte le chiese ancorate a una dottrina positiva.

Una presa di posizione decisamente più radicale doveva essere, a due riprese, quella dei giacobini di Clarensac (Gard): uno degli sparuti comuni – tutti protestanti, o con cospicue e dominanti minoranze riformate – che avevano rinunziato al culto e inaugurato il tempio della Ragione già alla fine del 1793[66], rispondendo alle primissime esortazioni del convenzionale in missione Joseph-Antoine Boisset. «Protestants et catholiques», scriveva la società popolare al Dipartimento (24 frimaio), «nous ne voulons d'autre culte que la raison, d'autre divinité que la loi, bien convaincus que tout autre culte n'est fondé que sur le mensonge et l'imposture, puisse notre exemple être suivi»[67]. Due mesi più tardi, nel corso della festa della Ragione, un discorso del societario Girardin, al di là delle invettive contro il clero romano, corruttore di fanciulle e di mogli altrui[68], doveva mostrare una notevole audacia materialistica:

> Voulons-nous être régénérés par les mœurs, commençons par nous purger des opinions religieuses qui nous ont égarés, et qui étouffaient notre sensibilité, en nous conduisant à une fausse direction, nous faisaient perdre de vue nos vrais rapports, et en établissaient de factices qui n'avaient aucune réalité, et qu'au contraire nous tenaient dans un état de compression qui s'opposait continuellement au développement de nos facultés. [...] *Les hommes ayant un même point de vue avec les mêmes instruments, et ne prenant pour objet de leur bien-être présent et à venir, que des êtres perceptibles à leurs sens*, en obtiendront une force d'humanité et parviendront à un résultat commun et définitif, qui terminera les débats et tentations homicides, cette précieuse faculté sympathique que la nature a mis en nous, et qui, avec nos frères, ne sera plus divisée ni contrariée par la diversité des opinions et des passions honteuses qui en résulteraient, reprendr[a] un e-

[66] Oltre a Clarensac: Milhaud, Générac, Aulas, Aimargues (ADG L1671, *Tableau des prêtres*, cit.; ADG L1795, culti Uzès; AP, LXXXV, p. 370; 2 MI 177 3, corrispondenza della società popolare di Nîmes; J.-L. Py, *Aimargues pendant la tourmente révolutionnaire*, Nîmes 1989, pp. 69, 73).

[67] ADG L427.

[68] Su questo *topos* della mentalità sanculotta, cfr. R. Cobb, *Les armées révolutionnaires, instrument de la Terreur dans les départements*, Paris, Mouton, 1962, II, pp. 644-647.

> xercice régulier; et c'est véritablement tirer les hommes d'un monde idéal et fantastique, et les mettre en possession de ce qui a été fait pour eux, le seul qui convienne à leur nature, et dont ils avoient fait la sottise de s'exiler, en n'écoutant que des fables et des chimères. *Voilà, je crois, la terre promesse*. Il ne tient qu'à nous d'y rentrer. Mais ce n'est pas assez de démolir les croix, de brûler les images, les bréviaires, les reliquaires et tous ces outils qui servaient aux fastes de nos trompeurs. Il faut, dans nos esprits, faire une exacte réforme de toutes nos idées religieuses[69].

Argomentazioni tra le più organiche dell'intera ondata scristianizzatrice nel Mezzogiorno, quelle di Girardin, uomo di evidente cultura illuministica. A suo avviso, l'anticlericalismo e l'iconoclastia, per quanto utili e doverosi, rimanevano aspetti superficiali della «révolution morale» della Francia repubblicana; né bastava liquidare in termini generici cose come il *fanatisme*, i *mensonges* e la *superstition*. La posta in gioco decisiva dell'operazione erano proprio le opinioni, le idee credute in coscienza, il contenuto dei pensieri: solo dalla compiuta adesione dei francesi a una filosofia sensistica sarebbe derivata una morale stabile, privata e pubblica, adeguata alle esigenze della Repubblica. Teorico rettilineo della militanza antireligiosa, nella cui prospettiva la distruzione della chiesa cattolica rappresentava un semplice mezzo, più che il fine secolarmente agognato da una minoranza oppressa, Girardin lanciava inoltre, a un uditorio protestante aduso alla tradizione biblica, il riferimento a una «terra promessa» completamente secolarizzata, a portata di ogni francese che si applicasse a concludere, da corrette riflessioni, che *homo homini deus est*.

Senza generalizzare il caso dell'ugonotto ateo di Clarensac (che d'altra parte dovette riscuotere l'approvazione della municipalità, se questa decideva di inviare il discorso al rappresentante in missione)[70], conviene ad ogni modo tenere presente la precoce ricettività dell'appello del convenzionale Boisset in una man-

---

[69] ADG L1154, a stampa (corsivo mio). Girardin si offriva di preparare un discorso per ogni decadì.

[70] Un altro caso potrebbe essere, in via ipotetica, quello dell'agrimensore Gaussent, membro del comitato di sorveglianza di Calvisson (sempre nella Vaunage protestante), che oltre ad augurasi fiumi di sangue si vantava di non credere a Dio e all'immortalità dell'anima (ADG L427): classico *athée de village* incline alle parole grosse e rivestito di una minacciosa, per quanto piccola, autorità terroristica. Tra i suoi accusatori, nell'anno III, doveva figurare un tale Marignan, di Congénies: era il cognome della famiglia più ragguardevole all'interno della comunità quacchera – frutto anomalo del profetismo protestante d'inizio secolo – radicatasi nel piccolo centro tra Calvisson e Sommières (cfr. J. M. Roger, *Les «Coutflaïres» de la Vaunage: identité et racines*, in «Mémoires de l'Académie de Nîmes», LXXVI, 2001-2002, pp. 258-298).

ciata di comuni riformati del Gard – provando dunque a sfumare la conclusione di chi, applicandosi a studiare con estrema puntualità la storia religiosa dei dipartimenti meridionali sotto il Terrore, ha sostenuto la piena estraneità del mondo protestante dalla promozione, o anche da una gestione particolarmente intensa, delle misure scristianizzatrici[71]. Anche nel caso del Gard, in effetti, sarebbe stata una zona uniformemente cattolica – l'est fluviale, da Saint-Gilles a Villeneuve-lès-Avignon – a conoscere la lotta antireligiosa più decisa e ostentata[72]: ma questo soltanto più tardi, nel pieno della campagna scatenata e burocraticamente applicata da Borie. Agli albori del movimento, invece, stavano proprio piccoli o medi centri a popolazione religiosamente mista, che avevano visto il curato di Antico regime rifiutare il giuramento (e riscuotere verosimilmente, da refrattario, le simpatie di cattolici sempre diffidenti nei confronti del nuovo parroco «intruso»)[73], nel contesto generale di un dipartimento in cui vigorosi erano stati, nel 1790-1791, i sommovimenti antirivoluzionari a sfondo religioso. D'altra parte, che un'esatta ed equanime attività scristianizzatrice potesse esercitarsi anche in terra protestante lo avrebbe dimostrato il comitato rivoluzionario di Ners, nella Gardonnenque, che il 27 germinale arrestava l'ex pastore Guillaume Bruguier «pour avoir donné un acte de renonciation à son état de ministre du culte protestant qui n'a pu être regardé que comme une suspension»[74].

Altri episodi e altre aree, pure non coinvolte in forme aperte di opposizione e neanche in significativi ritardi nell'adeguamento alle pretese della *Raison*, sembrano invece testimoniare minore trasporto, da parte protestante, a dismettere culto e vita religiosa in nome della lotta politica al cattolicesimo o del propagarsi di un'affratellante ragione universale: atteggiamento che arrivava a comprendere la silenziosa ritrosia di pastori che evitavano di dare pubbliche dimissioni, oppure, espressione ancora meno grave, il gracile successo o le accomodanti fogge dei cosiddetti culti rivoluzionari in talune contrade protestanti. Riaprendo ancora una volta il dossier degli abdicatari, apparirà ad esempio come la massiccia rinuncia

---

[71] Cfr. VOVELLE, *Religion et Révolution*, cit., pp. 286-289; D. LIGOU, *Sur le protestantisme révolutionnaire*, in BSHPF, 103, 1, 1958, pp. 25-52.

[72] Cfr. *Atlas de la Révolution française*, éds. C. Langlois, T. Tackett, M. Vovelle, vol. 9, *Religion*, éds. C. Langlois, S. Bonin, Paris, Editions de l'EHESS, 1996, p. 43.

[73] Cfr. ROUVIERE, *La Révolution française* cit., I, pp. 518-529.

[74] ADG L2051 (comitato di sorveglianza, Ners). Segnaliamo anche le considerazioni del Comune di Florac al momento della rinuncia ai culti: «le culte dont les ministres ont jusqu'ici abusé n'est point le vrai culte où l'on doive puiser la vraie félicité, *la religion des prêtres et des ministres du culte* n'a été souvent qu'un masque pour tromper les hommes»: Archives communales de Florac, D 13 (30 frimaio, corsivo mio).

verificatasi nei dipartimenti del Gard e dell'Hérault, che avrebbe così impressionato Daniel Encontre, non fosse replicata in tutta la Linguadoca: nell'Ardèche, ad esempio, quattro pastori su sette schivarono un simile gesto[75]. Evidentemente, dove i rappresentanti in missione non possedettero la scrupolosità di un Borie o l'irruenza di uno Châteauneuf, né la loro impietosa coerenza scristianizzatrice nell'additare la pari nocività di tutte le religioni confessionali, i ministri di culto non furono così solleciti a dare le dimissioni: nell'Ardèche così come nel Tarn o nella Lozère[76]. Ma forse è possibile ricollegare una simile ritrosia anche a una pietà religiosa che nel Vivarais del tardo Settecento, patria della mongolfiera e della conquista dell'aria, non aveva interamente superato moduli apocalittici e pessimisti, martirologici e veterotestamentari: prova ne siano alcuni sermoni sulle nuvole e sulla ricchezza, o la presenza di raccolte di preghiere cinquecentesche ancora rilette e meditate[77]. Non a caso, fu proprio nel Vivarais che si mosse, quasi per l'intera sua esistenza, il pastore che più cercò di esercitare il culto pubblico anche nell'anno II: Pierre Astier, coprotagonista di un prossimo paragrafo.

Guardiamo intanto al sud *cévenol* del dipartimento dell'Ardèche, travagliato dai molteplici tentativi insurrezionali del campo di Jalès e dalle loro parole d'ordine antiprotestanti. Nel luglio del 1792 la folla del borgo riformato di Les Vans era arrivata ad abbattersi con insistita ferocia su un gruppo di prigionieri, reduci dalla fallita cospirazione non solo antirivoluzionaria ma specificamente realista del conte di Saillans[78], e su otto preti refrattari riparatisi in zona, del tutto alieni dalle mene politiche dell'aristocratico. Non stupisce che la popolazione di Les Vans fossa apparsa tanto patriottica agli occhi del procuratore generale sindaco del Dipartimento, in missione nella regione alla fine di brumaio: alla società

---

[75] Cfr. J.-M. VASTET, *La vie religieuse des protestants en Ardèche de 1789 à 1815*, in *Pratiques religieuses dans l'Europe révolutionnaire 1770-1820. Actes du colloque de Chantilly, 27-29 novembre 1986*, éd. B. Plongeron, Turnhout, Brepols, 1988, pp. 245-255.

[76] Nella Lozère, difatti, non abbiamo rinvenuto testimonianza di più di due pastori abdicatari (entrambi del distretto di Villefort), sui sei presenti: Gabriac, di Saint-Michel-de-Dèze, 14 messidoro (ADL L365) e Martin, di Saint-Privat-de-Vallongue, 25 ventoso (AN F19 893). Cfr. anche J. POUJOL, P. CABANEL, *«Tout protestant doit être vrai républicain...». Pasteurs et fidèles du synode des Hautes-Cévennes pendant la Révolution*, in BSHPF, 135, 1989, pp. 659-687. Tuttavia la lacunosità degli archivi rivoluzionari induce a formulare con cautela conclusioni significative.

[77] Cfr. Ph. JOUTARD, *Une mentalité du XVIe siècle au temps des Lumières: les protestants du Vivarais*, in «Dix-huitième siècle», 17, 1985, pp. 67-73; H. MANEN, Ph. JOUTARD, *Une foi enracinée: la Pervenche*, Valence, Manen, 1972. Beninteso, il Vivarais aveva "formato" anche curati poco zelanti, come Siméon Brunel e Rattier.

[78] Cfr. Ch. JOLIVET, *La Révolution dans l'Ardèche* cit., pp. 435-438.

popolare erano state le donne stesse, «sexe faible sujet aux impulsions de ministres du culte qui, depuis la révolution, n'ont cessé de propager leurs principes mensongers», a proporre la cessione delle campane[79]. Era meno scontato che tre mesi dopo, in occasione della festa della Ragione, si scegliesse di allestire ben tre «dee»: assieme a quella eponima, anche la Patria e la Vittoria[80]. Un modo, forse, di relativizzare l'ingombrante presenza della Ragione, accompagnandole due valori meno malagevoli dal punto di vista religioso[81].

Naturalmente, quando la soppressione dei culti non era ancora all'ordine del giorno, e davanti alle prime tappe della *surenchère* scristianizzatrice, fu più facile esprimere il proprio anticattolicesimo: come rimuovere, per esempio, i segni ostentatori, cercando di svellerli con grazia o distruggendoli a bastonate? Il 5 frimaio le autorità di Vernoux, il cantone dell'Ardèche a maggior tasso di riformati[82], scelsero la seconda modalità. Un societario, che tre giorni dopo presentò per iscritto un'interrogazione sulla brutalità commessa («Si la loi nous ordonne que les croix et autres choses soient détruites, seulement de les abattre, ou qu'elles soient mises en poudre ou poussière... si la loi ne nous l'ordonne pas, je demande que ceux qui ont travaillé à cet ouvrage soient punis suivant la loi»), venne cacciato dalla sala della società popolare[83].

Il 20 brumaio, alle soglie della campagna scristianizzatrice, la società popolare di Marsillargues (Hérault), grosso borgo per due terzi protestante sulle rive del Vidourle, chiedeva che la chiesa parrocchiale fosse condivisa con i riformati: questi avrebbero allestito l'ufficio domenicale una volta terminata la messa cattolica[84]. Ventuno giorni più tardi, dietro le forti pressioni di Montpellier, fu in questione la rinuncia a ogni culto pubblico: il sindaco Isaac Bassanget convocò per il primo pomeriggio un'assemblea generale della cittadinanza. La riunione si dimostrò difficoltosa e fu sospesa. Alla nuova adunanza, alle sette di sera, la rinuncia dei partecipanti fu unanime: la chiesa veniva messa a disposizione del club, al pastore Riey (l'invito non era esteso al curato Costecalde) veniva chiesto di svol-

---

[79] ADA L1298, p. 116 (supplemento, Joyeuse): rapporto di Chabal all'amministrazione dipartimentale.

[80] Cfr. M. TALLON, *Les Vans. Histoire civile, politique et religieuse*, Privas, Imprimerie du Patriote, 1888, III, p. 309.

[81] Anche a Privas, città a maggioranza protestante, le *déesses* furono tre (20 frimaio): Ragione, Libertà ed Eguaglianza: cfr. JOLIVET, *La Révolution dans l'Ardèche*, cit., p. 507.

[82] Cfr. A. SABATIER, *Religion et politique au XIXe siècle. Le canton de Vernoux-en-Vivarais*, Vernoux, s.e., 1975, p. 135: 64% di calvinisti.

[83] J.-C. BOUVIER, *Quelques documents pour servir à l'histoire de Vernoux*, Vernoux, Mairie de Vernoux, 1997, pp. 69-71.

[84] ADH L5493 (società popolare, Marsillargues).

gere il compito di «predicatore di morale»[85]. Quest'ultima decisione, tanto quanto la perturbazione adombrata dal verbale della municipalità, indicano che la decisione di privarsi del culto riformato – che si era appena riusciti a dotare di uno spazio pubblico – non aveva incontrato grande favore, nonostante la prospettiva di sbarazzarsi anche del prete e del culto *papista*[86]. Tanto più che le relazioni interconfessionali si erano distese da tempo, e il parroco Costecalde si era dimostrato uomo aperto e di idee liberali. E se pure i clubisti s'impegnarono a far sparire i segni ostentatori cattolici, tra cui le croci sulle porte esterne delle case, e a sbarazzare la chiesa di quadri e altari, non sembrarono prendere molto sul serio i nuovi culti rivoluzionari: quando si trattò di organizzare la festa per la riconquista di Tolone, a loro importava più di ogni altra cosa – sicuramente ben più che organizzare, come avveniva altrove, cortei di vecchi e di giovani e allocuzioni sulla Ragione – che vi avesse luogo una *abrivado*, una corsa di tori. E visto che quel giorno, 20 nevoso, cadeva di venerdì, decisero di prolungare la festa anche l'indomani, con nuova manifestazione taurina: una sorta di ponte festivo tra il decadì e la domenica, a cavallo tra due calendari e a dispetto di ogni velleità di far *tabula rasa* della vecchia scansione del tempo[87]. Se Marsillargues, insomma, finì per adeguarsi alle direttive scristianizzatrici della capoluogo e del convenzionale in missione Boisset, non sembrò far procedere di pari passo decattolicizzazione e più universale e militante *antifanatisme*.

Poco slancio per la Ragione fu dimostrato anche nel nordovest protestante dell'Hérault, nella cittadina di Ganges, malgrado lo zelo anticonfessionale dimostrato dall'ex pastore Molines: il registro per aspiranti oratori di cerimonie decadarie, inaugurato in frimaio al momento dell'inaugurazione del Tempio, otto mesi dopo non aveva ancora annoverato nessun volontario. E riattraversando il fiume Vidourle, per riapprodare nella Vaunage, troveremo traccia non solo di una scarsa adesione al nuovo culto, ma anche – nel cuore stesso della sociabilità rivoluzionaria – di una qualche forma di attaccamento a vecchi volumi. Il 20 germina-

---

[85] Cfr. M. DAUMAS, *Les sans-culottes de Marsillargues*, Montpellier, Daumas, 1999, p. 221. Riey, membro peraltro del comitato di sorveglianza, abdicò nei giorni seguenti (ivi, p. 224). Non sappiamo in cosa consistesse l'ufficio di *prédicateur de morale*, né se davvero fu implementato. In ogni caso Riey venne nominato segretario salariato della società popolare (ivi, pp. 226-227).

[86] Si veda anche la lettera alla Convenzione del 3 nevoso: rendendo conto della rinuncia ai culti, i clubisti di Marsillargues adoperavano espressioni molto asciutte: «la commune, avec laquelle notre société ne compose qu'un tout, a fait depuis le 11 frimaire sa renonciation aux deux cultes anciens qui la partageaient, pour se livrer à celui de la Raison et de la vérité» (AP, LXXXV, pp. 288-289).

[87] ADH L5493 (società popolare, Marsillargues).

le, il club di Calvisson ricevette la lettera di rampogna dell'ex agente nazionale Monnat, momentaneamente nella Lozère al seguito di Borie e specialista in roghi di libri: «Je ne sais par quelle fatalité mes chers camarades, une délibération des plus essentielles a été négligée parmi vous, je me rappelle que sur ma proposition vous délibérâtes avec enthousiasme et la presque unanimité de brûler tout livre fanatiques, comme bible, testament, seaume [sic] de David, prières etc. etc., cependant mes chers amis j'ai une parfaite conviction que rien n'a été brûlé»[88].

Anche dall'esame delle dichiarazioni di rinuncia al culto da parte dei Comuni del distretto di Alais può emergere qualcosa di interessante. Cinque di essi chiarivano che si andava a bandire il solo culto pubblico, fomite di fanatismo e superstizione, mentre qualsiasi culto privato rimaneva libero. In quattro casi si trattava di comuni *cévenols* a maggioranza protestante, o con forti nuclei di riformati[89]. Non è impossibile che le autorità costituite intendessero suggerire, ai concittadini non ancora completamente *éclairés*, la possibilità di rinchiudere il culto nelle proprie case, così come si era fatto, in momenti delicati, pure durante il Deserto: sebbene la pratica del culto familiare fosse più viva nella tradizione riformata settentrionale che in quella della Linguadoca, rimaneva verosimile che i calvinisti potessero adattarsi a una pietà domestica, fatta di salmi e letture dalla Bibbia, più facilmente dei cattolici[90]. Se questo fu lo scrupolo di taluni amministratori, è vero tuttavia che in molti altri comuni, anche interamente protestanti, non fu fatto esplicito cenno a un culto privato, distinto dal culto civico del decadì.

Un altro comportamento possibile, da parte protestante, fu proprio di alcuni comuni a forte maggioranza riformata, terre di preti giurati e di buone relazioni tra le due comunità religiose. A questo proposito può tornare istruttivo anche un confronto generale di date: i tempi della consegna dell'argenteria, della dichiarazione comunale della rinuncia ai culti e della ridenominazione della chiesa in tempio della Ragione. Nel distretto di Uzès (Gard), fu nei cantoni a prevalenza protestante di Saint-Chaptes, Lédignan e Vézénobres che i metalli preziosi vennero donati alle casse patrie *prima* dell'interruzione delle funzioni (quantomeno

---

[88] ADG L427 (denuncia del 16 nevoso anno III). Monnat avrebbe sovrinteso a un simile falò anche a Mende: ADL L532, ff. 45*r*-46*v* (9 e 11 floreale).

[89] Alais (8 piovoso), Chamborigaud (12 piovoso), Saint-Ambroix (13 piovoso), Boisset-et-Gaujac (12 ventoso): AP, LXXXV, p. 429; AP, LXXXVI, pp. 228-229; AP, LXXXVIII, pp. 563-566; ADG L1053.

[90] Sul culto privato e domestico cfr. E.-G. LEONARD, *Histoire ecclésiastique des réformés français au XVIIIe siècle*, Paris, Fischbacher, 1940, *passim*; Y. KRUMENACKER, *La place du culte privé chez les protestants français au XVIIIe siècle*, in «Revue de l'histoire des religions», 217, 3, 2000, pp. 623-638.

dell'interruzione ufficializzata per decisione delle municipalità), e quasi sempre precedentemente all'abdicazione di curato e pastore. Gli amministratori riformati, com'è evidente, erano più facilmente disponibili a testimoniare il proprio contributo alla Ragione e alla patria col cedere gli argenti dei due culti: le funzioni religiose, cattoliche e protestanti, sarebbero intanto continuate. Fu invece in parecchi comuni a maggioranza cattolica – continuiamo a riferirci al distretto di Uzès, ma le solite considerazioni possono farsi per quello limitrofo di Alais, sempre nel dipartimento del Gard – che la consegna degli oggetti seguì di oltre cinque giorni l'interruzione dei culti[91].

Per registrare qualche episodio più esplicito di rallentamento della marcia scristianizzatrice, occorre poi addentrarsi nel profondo delle Cévennes. All'altezza del 2 nevoso la municipalità di Barre-des-Cévennes, in Lozère, aveva provveduto a donare alla patria l'argenteria dei culti, a smantellare le croci infisse sulle pubbliche vie, a cercare invano di appaltare la demolizione del campanile: tutto questo in stretta ottemperanza di un decreto di Châteauneuf-Randon del 22 frimaio[92]. Ma per deliberare attorno all'articolo II del decreto stesso, concernente la rinuncia al culto e la possibilità concessa ai Comuni di utilizzare le ex chiese a fini di assistenza e istruzione pubblica, gli amministratori cittadini convocarono un'assemblea generale. Le deliberazioni finali non dovevano affatto sposare la retorica anticonfessionale sulla violenza inevitabilmente generata dalle differenze religiose: cattolici e protestanti, al contrario, vivevano a Barre in piena fraternità, e desideravano «de continuer à vivre ainsi dans l'attachement aux lois en véritables frères et en professant chacun paisiblement le culte auquel ils sont attachés». La chiesa poteva essere utilizzata anche come locale scolastico, ma doveva restare innanzitutto edificio religioso, aperto tuttavia a entrambi i culti:

> pour resserrer d'autant plus les liens de cette fraternité réciproque ils [i cittadini] consentent unanimement de rendre leurs hommage à l'Être Suprême dans le même édifice, de sorte que les citoyens du culte catholique qui jusqu'ici en avaient seuls joui ayant une fois célébré leur culte, les citoyens du culte protestant pourront s'y rendre aux mêmes fins aux heures qui seront fixées par le conseil général de la commune[93].

---

[91] Traggo i dati da ADG L1795 e 1053; AN AF II 194, pl.1608, pièce 2.

[92] Cfr. DELON, *La Révolution en Lozère* cit., pp. 518-519.

[93] Archives communales de Barre-des-Cévennes, P 1 (2 frimaio, rapporto del commissario del Distretto di Florac).

Il *simultaneum* era dunque quanto i protestanti ricavavano dalla mite scristianizzazione invernale a Barre-des-Cévennes. Anche a Pont-de-Monvert, l'epicentro della rivolta *camisarde* agli inizi del secolo, il consiglio generale del Comune decise di far proseguire i culti pubblici, «toutes les fois que les lois de la République ne s'y opposeraient point»[94]. Ma si trattava di posizioni destinate a decadere col passare dei mesi, quando più incalzante – soprattutto durante la missione di Borie – doveva farsi la pressione delle massime autorità rivoluzionarie: a germinale, il culto era cessato anche a Barre, ed erano stati dati alle fiamme i simboli ostentatori già tolti nel frimaio[95]. Tuttavia, una certa cifra liberale avrebbe continuato a contraddistinguere questo settore meridionale della Lozère[96]: dopo viva discussione, i societari di Meyrueis decidevano di limitare agli iscritti e agli uditori del club, dietro minaccia di espulsione, l'obbligo del riposo decadario e del lavoro domenicale – rinunciando così a reclamare la reclusione degli *chômeurs* del settimo giorno, nonché la loro esclusione dalle distribuzioni frumentarie: «il n'appart[ient] point aux autorités constituées de maîtriser les consciences»[97]. Più curioso, alla fine di piovoso, l'atteggiamento degli amministratori della protestante Sauve, nel Gard: decretata la rimozione dei segni esteriori e degli oggetti di culto richiesta dai societari, la municipalità tornò sui suoi passi dopo aver ricevuto una missiva di censura da parte del parroco Pelatan («[je] vau[x] plus qu'eux tous ensemble», scriveva il sacerdote). Allora il club prese direttamente l'iniziativa, recandosi nella chiesa parrocchiale e distruggendo statue, quadri, croci: l'indomani il Comune stabilì di riconoscere il solo culto della Ragione, facendo dono dei metalli di entrambe le confessioni. Ai notabili intimoriti da un curato battagliero (e non «intruso»), magari confortati nella loro moderazione da un pastore ugonotto come Pierre Soulier, già implicato nel movimento federali-

---

[94] Cit. in DELON, *La Révolution en Lozère* cit., p. 520. Anche Vialas e Saint-Frézal-de-Ventalon, sempre nella Lozère protestante, attesero a lungo prima di rifiutare il culto pubblico: si vedano le dichiarazioni dei parroci Pradel e Mouret (ADL L364, Distretto Villefort, 27 nevoso e 2 piovoso).

[95] Archives communales de Barre-des-Cévennes, D 9, f. 19*r* (19 germinale). Negli stessi mesi cessava il culto anche a Pont-de-Montvert: ADL L270 (22 messidoro).

[96] Occorre aggiungere che le autorità costituite del sud protestante si applicarono a ribattezzare i comuni con uno zelo sconosciuto nel resto della Lozère (cfr. R. DE FIGUÈRES, *Les noms révolutionnaires des communes de France*, Paris, 1901, p. 41). Ma si trattava, anche in questo caso, di un'espressione non brutale di scristianizzazione.

[97] ADL L533bis (società popolare, Meyrueis, 5 messidoro). Per dare a tutti il buon esempio, i societari deliberarono inoltre di dedicarsi gratuitamente, la domenica seguente, a opere di pubblica utilità.

sta[98], si contrapponevano militanti impazienti di adeguarsi all'ultima frontiera della Rivoluzione[99].

Affiancati alle dichiarazioni dei pastori, ai discorsi dei clubisti, alle conformistiche relazioni sulle feste decadarie, alle deliberazioni dei poteri pubblici ordinari e straordinari, i resoconti delle assemblee pubbliche a Marsillargues e Barre-des-Cèvennes risultano senz'altro preziosi: proprio per quanto riesce a filtrarvi, seppur sommariamente, indirettamente e indistintamente, dell'opinione non degli amministratori o della militanza rivoluzionaria, ma della più generale popolazione protestante. Per disporre di voci popolari più individualizzate si deve invece ricorrere ai momenti in cui il cittadino entrò in contrasto con le esigenze e le parole d'ordine del potere rivoluzionario, essendo poi chiamato a rendere conto. Gli archivi della repressione antireligiosa racchiudono rare tracce del popolo protestante meridionale di campagna o di montagna, della reazione dell'agricoltore della Vaunage o dell'artigiano delle Cévennes alla scomparsa del culto per il quale anni prima, con tanta partecipazione, essi si erano portati nei campi ogni domenica, con la famiglia e un libro sottobraccio. Un esempio: in messidoro, un contadino di Le Caylar ne denunciava un altro, David Deviq, colpevole di aver percorso più volte, mesi addietro, la decina di chilometri che separavano il borgo dal capoluogo di cantone, Aiguesvives, dove il pastore Ribes teneva ancora i suoi sermoni domenicali[100]. Ma c'è anche un caso più rumoroso, che merita un paragrafo intero.

3. Un fronte interconfessionale di resistenza: Saint-Jean-du-Gard, 7-20 piovoso

La strategia adottata a Pont-de-Montvert o a Barre-des-Cévennes trovò una versione estrema, contestataria e destinata a brusco fallimento, appena oltre il confine col dipartimento del Gard, tra i cittadini di Brion-du-Gard[101], come era stata ribattezzata l'8 nevoso Saint-Jean-du-Gard, cittadina di quattromila abitanti e massimo centro delle Basses-Cévennes. Al novanta per cento protestante, Saint-Jean aveva assistito con trasporto al giuramento del curato Mourgues, il 30

---

[98] D. Benoit, *Les pasteurs et l'échafaud révolutionnaire*, in BSHPF, 43, 1894, pp. 561-594.

[99] ADG L140 (3 ventoso, a stampa).

[100] ADG L2037 (comitato di sorveglianza, Le Caylar).

[101] G. Cadix, *Saint-Jean-du-Gard pendant la Grande Révolution de 1789 à 1795*, Anduze, Imprimerie du Languedoc, 1960, p. 41.

gennaio del 1791[102], come pure ai due primi anniversari della Bastiglia, quando cattolici e protestanti – «des adorateurs d'un seul Dieu… encore légèrement divisés d'opinions religieuses» avevano cantato assieme due *Te Deum*, in latino e in francese[103]. Il 3 piovoso passava in paese il deputato Châteauneuf-Randon, diretto in Ardèche. Sotto la sua presidenza, la società popolare locale prese alcune deliberazioni relative ai culti: di certo votò la donazione alla patria dell'argenteria cattolica e protestante. Nei giorni successivi, alcuni membri del Comune, assieme a un membro del Distretto di Alais originario del paese, bruciarono gli effetti dei due culti, compresi la veste del pastore e il pulpito del tempio protestante. Ma non si trattò di un pubblico e carnevalesco autodafé da giorno di festa rivoluzionaria, piuttosto un atto amministrativo di iconoclastia, certo non segreto ma a cui assistettero in pochi.

Nel tardo pomeriggio di domenica 7 piovoso, nei locali della società popolare, la lettura del verbale della seduta di quattro giorni prima innescava una fragorosa protesta. Non era vero, gridarono in molti, che il 3 fosse stata decisa la rinuncia ai culti. Al contrario, «nous voulons les deux cultes et les deux ministres». L'ufficiale municipale Soulier salì alla tribuna per dire la sua, ma fu costretto a scendere, subissato dalle grida. Altri membri del Comune tentarono di parlare, invano: la voce di Guibal fu coperta da quella di numerose donne: «il ne veut point de religions, et nous en voulons une»[104]. Volarono male parole, e anche il messo comunale Gout venne rumorosamente zittito. Tra coloro che si esponevano con maggior foga, si distinsero il parrucchiere Rossel, suo fratello macellaio, il muratore Gautier, il calzettaio Guairaud e sua moglie. Il presidente del club dichiarò tolta la seduta per manifesta mancanza di ordine, ma il contadino Bordarier lo risospinse sulla sedia e il dibattito continuò. In mezzo alla confusione il calzettaio Theroud domandò di cancellare l'intero verbale, ma su suggerimento del giovane commerciante Martin, l'unico membro dell'amministrazione comunale che riuscì a farsi intendere, prevalse la proposta di mettere ai voti la sola eliminazione dell'ultimo punto, relativo alla rinuncia al culto, cosa che fu deliberata[105]. La tumultuosa discussione si spostò allora sul falò dei giorni precedenti: rimbalzarono i nomi dei responsabili. Dietro proposta del bottaio Guizard, fu deliberato di inviare una lettera alla Convenzione nazionale, per domandare se simili roghi fossero autorizzati: in caso contrario, che Soulier, Boudon, Mathes,

[102] ADG L1052.
[103] ADG L1053.
[104] ADG L3114, 1 registro, p. 5 (deposizione Fabre).
[105] Ivi, 1 registro, p. 158 (deposizione Martin).

Louis e Boudon – i responsabili dell'episodio increscioso – fossero puniti e tenuti a ripagare quanto distrutto. Ma a nome di chi spedire la missiva? Guizard proponeva di firmarla unitariamente, a nome di cattolici e di protestanti; Martin ribatté che occorreva semplicemente inviarla a nome della società popolare, «qu'autrement c'était toujours à éguiser le poignard du fanatisme»[106].

In effetti, protestanti e cattolici avevano partecipato assieme alla seduta. Già in mattinata si erano mescolate donne di entrambe le confessioni, per andare a prelevare il pastore Geniès – che evidentemente non si era presentato – e portarlo all'assemblea religiosa riformata[107]. «Il faut le ministre et le curé», sarebbe stato lo slogan nei giorni successivi. Lo sdegno per la distruzione degli oggetti di culto fu davvero trasversale: al tempio protestante lo straccivendolo Marsial, pretendendo «le culte qu'il payait trois livres, et qu'il en donnerait dix livres», affermava che se avesse avuto un figlio corresponsabile di quella malefatta, lo avrebbe impiccato all'albero della libertà[108]; l'indomani, all'osteria, il muratore cattolico Ferbal disse che i devastatori si meritavano una lezione[109]. Sia l'uno che l'altro parlavano in presenza del calzettaio ugonotto Jean Louis Sabatier, padre di uno degli iconoclasti. «Laissez-moi tranquille», aveva risposto Sabatier, «si mon fils mérite d'être pendu qu'il subisse sa peine»[110].

La municipalità di Brion-du-Gard, uscita pesantemente accusata dalla serata del 7 piovoso, anziché acconsentire almeno in parte alle richieste popolari si rivolse immantinente al Distretto di Alais. I caporioni della protesta cercarono goffamente, nei due giorni seguenti, di monitorare le mosse degli amministratori, irrompendo nella sala consigliare, frugando nei verbali, addirittura inseguendo per un tratto due amministratori che si allontanavano dal paese con incartamenti sottobraccio[111]. Della lettera alla Convenzione, sembra di capire, non si fece più niente: e chi l'aveva proposta, il bottaio Guizard, non si mise molto in mostra nelle sedute successive della società popolare. L'ostilità nei confronti degli scristianizzatori, anche da parte dei più umili fra gli abitanti di Brion, non sembrò invece stemperarsi: i lavoratori dei campi di Boudon venivano insultati dagli altri braccianti al grido di «aux voleurs, aux coquins, vous valez moins que votre maître»[112]. Dal canto loro, i proprietari di immobili si adoperarono per cacciare gli

[106] Ivi, I registro, p. 160 (deposizione Martin).
[107] Ivi, I registro, p. 49 (deposizione Dumas).
[108] Ivi, I registro, p. 64 (deposizione Sabatier)
[109] Ivi, I registro, p. 82 (depostone Borderier)
[110] Ivi, I registro, p. 65 (deposizione Sabatier).
[111] ADG L3114, II registro (interrogatorio Guairaud).
[112] Ivi, I registro, p. 98 (deposizione Brousse).

inquilini che avessero partecipato al «complot des meubles qu'on a brûlés»: molto attiva, da questo punto di vista, fu la signora Guairaud[113].

Ad Alais corse voce che un'autentica Vandea era scoppiata nel distretto: «les ministres protestants et les catholiques, si longtemps divisés, se sont ralliés pour mettre chacun leurs esclaves des préjugés, en état d'insurrection et de révolte». Convinta che l'agitazione *fanatique* adombrasse una nuova manovra dei federalisti, l'amministrazione distrettuale dette ordine alla giustizia di pace di Brion di istruire un'inchiesta contro i responsabili dell'agitazione: nel frattempo, l'agente nazionale si sarebbe consultato col rappresentante in missione per decidere le mosse ulteriori[114]. L'11 piovoso cominciarono gli interrogatori nella cittadina delle Cévennes. La municipalità se ne sentì così rafforzata da spedire la gendarmeria in casa dei ministri di culto, perché fossero persuasi a interrompere le funzioni religiose[115]. Sennonché, alle dieci di sera, la notizia del decreto della Convenzione del 16 frimaio, il quale pareva riaffermare la libertà dei culti, tornò a dare speranza ai resistenti. «Victoire, victoire, nous irons prier Dieu là où nous voudrons», gioirono alcune donne, «les sans culottes, les misérables, les scélérats voulaient faire mettre les femmes en pied de ville en prison, et nous les ferons guillotiner» (ma la solidarietà femminile, nell'avversione al maschilismo *antifanatique* dei giacobini, non impediva a quelle donne di tallonare per strada, in segno di minacciosa rivincita, la moglie di un amministratore comunale[116]). Faceva eco la moglie del cittadino Bazet: «venez Paranque [il banditore pubblico], voilà un assignat pour boire à la santé de ceux qui croient qu'il y a un dieu, que ceux qui n'y croient pas s'en aillent au diable»[117]. La domenica seguente, alcune ragazze fecero ironie su un giovane calzettaio che si era alzato alle tre del mattino per lavorare[118]; rivolta alla moglie di un ufficiale municipale, la signora Teissier disse che avrebbe strangolato il proprio marito nella notte, se quello avesse voluto lavorare di domenica[119]. Il 16 piovoso gli scristianizzatori di Saint-Jean scrissero allarmati al Distretto: non erano in grado di padroneggiare da soli la situazione[120].

---

[113] Ivi, I registro, p. 135 (deposizione Caulet).

[114] ADG L933 (consiglio generale, Distretto Alais, 9 piovoso). Fu una seduta a porte chiuse, segno dell'allarme effettivamente percepito.

[115] ADG L3114, I registro, p. 169 (deposizione Marie).

[116] Ivi, I registro, pp. 161-165 (deposizione Gasquiel).

[117] Ivi, I registro, p. 108 (deposizione Ture).

[118] Ivi, I registro, pp. 84, 90 (deposizioni Maurin e Boudon).

[119] Ivi, I registro, p. 172 (deposizione Soubeiran).

[120] ADG L933 (consiglio generale, Distretto Alais, 18 piovoso).

L'incertezza di quei giorni terminò il 20 piovoso, nel momento in cui salì in paese il durissimo Lanteyrès, agente nazionale di Alais. Giungeva per conto di Borie, assieme a una forza armata di 120 persone[121]. Il giorno avanti il Comune, in base alla famigerata deliberazione del club del 3 piovoso, aveva formalmente decretato la rinuncia ai culti[122]. Il giorno dopo venivano spiccati mandati di comparizione contro 41 persone. I più negarono, altri ammisero qualche responsabilità. Alla fine i tre giudici (Lanteyrès e i due sostituti del giudice di pace Dumas, a quel tempo amministratore del Dipartimento) spedirono nel carcere di Alais otto imputati, destinati a comparire davanti al tribunale criminale dipartimentale. In corso d'istruttoria tutte le donne erano state scagionate, a eccezione di una giovane sarta protestante, Marie Lapoule, che non aveva partecipato alla seduta del 7 ma che due giorni prima, oltre a ingiuriare i distruttori degli effetti di culto («ceux qui avaient brûlé les effets des cultes méritaient d'être brûlés eux-mêmes»), si era lasciata andare a nostalgie monarchiche[123]. Gli altri sette imputati furono discolpati, invece, dalle aggravanti politiche prese in considerazione nell'inchiesta e date per certe dalla municipalità e dal Distretto: l'«urne contenant les cendres de Marat» (uno dei 44000 cenotafi dell'Amico del Popolo installati nella Francia dell'anno II[124]) si era scheggiata, il giorno 7, per il semplice motivo che un bambino vi si era seduto sopra; il bollettino delle leggi, il giorno 8, non era stato strappato, ma si era spezzato il filo che lo teneva appeso al muro del palazzo comunale; alla società popolare, il 10 piovoso, i *fanatiques* non avevano complottato per accordare all'ex sindaco federalista, su proposta del nipote, un certificato di civismo. Né la Rivoluzione, né la Repubblica, né il Novantatre – con l'eccezione della Lapoule – erano stati messi in discussione, a piovoso, nelle Cévennes protestanti: al massimo si era adoperato in senso negativo il termine «sanculotto». Inviando al Comitato di salute pubblica le sue considerazioni sui rischi politici dell'*ultrarévolutionnarisme*, un cittadino di Anduze evocava i fatti di Saint-Jean-du-Gard a riprova che anche una popolazione rocciosamente patriota poteva rapidamente agitarsi, a difesa del proprio culto:

> il est à craindre qu'un de pays le plus patriotes ne devienne bientôt un foyer de fanatisme parce que méconnaissant nos sages décrets sur les cultes on veut outrer les choses, tandis qu'il faut souvent reculer pour mieux sauter: le temps fera plus que les baïonnettes qu'on emploie pour empêcher le

---

[121] Ivi, II registro.
[122] AN D XXXVIII\1 (d. 6).
[123] Ivi, I registro, pp. 171-172, 177-180 (deposizioni Soubeiran e Lafont).
[124] *Journal des Goncourt. Mémoires de la vie littéraire*, II, Paris, Charpentier, 1888, p. 6.

> protestants d'aller à leur messe. Faites vous rendre compte de ce qui s'est passé dans ce district, et vous blâmerez sans doute les vexations qu'on exerce contre des pauvres gens sans instructions qui crient anathème contre tous ceux qui osent leur proposer de ne pas célébrer le Dimanche. Il semble qu'on à tout dit en disant ce sont des malveillants, ce sont des riches égoïstes, ce sont des contrerévolutionnaires qui cherchent à agiter le peuple par toutes sortes de moyens. Non, ce sont des patriotes, mais des patriotes qui se croient tout permis parce qu'ils le sont et qu'ils ont de bonnes intentions[125].

A ogni modo Marsial, Bordarier, Gautier, Ferbal, Rossel, Guairaud, Theroud e anche la Lapoule vennero assolti dal tribunale criminale del Gard, trasformatosi nel floreale in tribunale rivoluzionario. Debolissima, invero, la strategia difensiva: gli imputati dicevano di aver gridato «à bas», quando Soulier aveva preso la parola, perché la candela che illuminava la tribuna era caduta e non riuscivano più a vedere in volto l'oratore[126]. I giudici li liquidarono immediatamente: «ils ont tenu des propos capables de leur faire encourir quelque peine; mais comme il sont détenus dans la maison d'arrêt depuis de quatre mois, et que cette détention paraît plus que suffisante pour les punir de leurs imprudents propos; que d'ailleurs ils sont tous artisans ou cultivateurs, et qui doit encore plus les faire considérer, si non innocents, du moins excusables»[127]. Era il 9 pratile dell'anno II.

Per la sua composizione biconfessionale e per il suo strascinamento di diversi giorni, quello di Saint-Jean-du-Gard può essere annoverato tra gli episodi più notevoli di resistenza alla scristianizzazione rivoluzionaria nell'anno del Terrore. Consolidata dal giuramento costituzionale del curato nel 1791, la concordia tra la maggioranza riformata e la piccola minoranza dei cattolici si era riproposta in tempi di Ragione. A Saint-Jean, la retorica scristianizzatrice sulla violenza delle contrapposizioni confessionali e sull'abiezione della superstizione dovette suonare particolarmente stonata. Chiunque avesse ragione sulla questione del verbale del 3 piovoso, i Soulier e i Boudon avevano certamente gestito con grande sgraziataggine l'avvento della Ragione, senza neanche passare (come doveva succedere di lì a pochi giorni ad Alais o Saint-Ambroix, anch'esse attraversate da Châteauneuf-Randon) dalla formalità di una decisione consiliare, e nemmeno (come era avvenuto nella Vaunage) da una festa distruttiva e carnevalesca che rendesse

[125] AN F7 4609 (d. Borie).
[126] ADG L3054.
[127] ADG L3039.

i cittadini, in qualche modo, complici dell'autodafé anticristiano. Quei giovani amministratori erano riusciti a innescare una tale ostilità che neanche la loro presenza fisica, alla seduta della società popolare, era riuscita a sopraffare il malcontento. Ma tra i floridi artigiani o contadini *cévenols* e i membri dell'amministrazione si profilava anche, sovrapposto al conflitto sui temi del culto, un qualche contrasto anagrafico: Martin aveva ventuno anni, Bardet trenta, Sabatier ventisei, Mazoyer ventisette, e Soulier senz'altro meno di venticinque, se era riuscito a sfuggire alla coscrizione per un difetto fisico... «Cette fois-ci nous voulons de gens qui aient de la barbe, les autres ont assez gouverné», avevano esclamato i fratelli Rossel alla seduta del club del 9 frimaio, quando fu questione di rinnovare il comitato di sorveglianza[128]. A differenza di tanta altra Francia giacobina, in quella cittadina stavano al potere i ventenni, non i trentenni.

Con questo non vogliamo negare che vi fosse anche qualcuno – probabilmente una minoranza – che dall'esterno dell'amministrazione accettò di buon grado le misure scristianizzatici, o addirittura prese la loro difesa: era il calzettaio Benoît, anche lui giovanissimo, a lavorare la domenica (il 25 piovoso sarebbe stato gratificato da Lanteyrès e Borie con una nomina al comitato di sorveglianza[129]); l'assemblea riformata del 7 mattina, quando mandò a chiamare il pastore, fu vanamente osteggiata da un crocchio di persone non meglio specificate[130]. Inoltre, a 22 dei 122 neonati del 1793-1795 dovevano essere imposti nomi rivoluzionari o nomi 'di compromesso' (ovverosia composti di due elementi, il primo di tradizione cristiana, il secondo di ispirazione rivoluzionario-repubblicana[131]): una percentuale maggiore di quella di Alais e Nîmes, anche se molto inferiore a quella di Saint-Ambroix, cittadina a debole prevalenza cattolica al confine coll'Ardèche[132]. La campagna antireligiosa dell'anno II, dunque, fu effettivo elemento di frattura, al pari delle misure epuratrici contro i più accesi partigiani del federalismo e dell'ex sindaco Cardonnet. A riprova di un frangente sempre più logorato e incattivito sta la proposta, avanzata nel floreale da un membro della

---

[128] ADG L3114, I registro, p. 147 (deposizione Larivière).

[129] ADG L2085.

[130] ADG L3114, p. 49 (deposizione Dumas).

[131] Sui nomi rivoluzionari e le loro tipologie cfr. L. PEROUAS et alii, *Léonard, Marie, Jean et les autres: les prénoms en Limousin depuis un millénaire*, Paris, Editions du Cnrs, 1984, pp. 133-146; S. BIANCHI, *Les "prénoms révolutionnaires" dans la Révolution française: un chantier en devenir*, in «Annales historiques de la Révolution française», 72, 4, 2000, pp. 17-38.

[132] G. CHOLVY, *Une révolution culturelle? Le test des prénoms*, in *Pratiques religieuses*, cit., pp. 300-308, qui pp. 303-304. Sui 22, in grande maggioranza (15) erano comunque i nomi di compromesso.

società popolare, di aprire una colletta pubblica per la fabbricazione di una ghigliottina da elevare in paese – anche se ciò suonò eccessivo e inopportuno anche ai clubisti più duri[133]. La medesima appartenenza riformata, pertanto, a Saint-Jean-du-Gard non riuscì a garantire un saldo dominio dei notabili e una serena politicizzazione genericamente filorepubblicana della collettività, diversamente dal destino rivoluzionario di altri e più piccoli centri delle Cévennes[134] e similmente a quanto accaduto nella più grande città della regione, a Nîmes (dove tuttavia l'elemento religioso ebbe un peso assai minore nella lacerazione del fronte protestante)[135]. Un contesto livido in cui la Fraternità, nella tormenta dell'anno II, finì per prendere una torsione tutta paradossale: era la lotta concorde dei *sectaires religieux* per custodire le proprie peculiarità cultuali, le due chiese che in tempi addietro si erano reciprocamente assaltate e che il 14 luglio del 1790 si erano giurate eterno rispetto e amicizia. La Rivoluzione si abbatteva ormai su coloro che aveva con successo addestrato alla tolleranza.

Se la reazione alla scristianizzazione, nel dipartimento del Gard, scoppiò proprio ed esclusivamente a Saint-Jean e non altrove fu anche una questione di tempi e di spazi. Le avventure della Ragione erano cominciate da allora e da lì. Châteauneuf-Randon era rimasto un paio di giorni e se ne era ripartito. Di Borie, arrivato a Nîmes da qualche giorno, ancora non si sapeva nulla. I *Saint-Jeannais* non erano a conoscenza di comuni vicini che avessero rinunciato al culto (potevano anzi disporre dell'esempio di Barre e Pont-de-Montvert, a poche decine di chilometri), e non avevano da temere molto più che i loro giovani amministratori. In fondo si sentivano geograficamente così isolati e protetti da rivolgersi, per la punizione dei prepotenti autoctoni, nientemeno che alla Convenzione nazionale: senza sapere che la diffusione in loco del Terrore, specie sotto un energico rappresentante in missione, era cosa più rapida di uno scambio epistolare con Parigi, e che soprattutto essa non rispettava gli scrupoli di Robespierre sulla pietà religiosa dei semplici.

---

[133] ADG L2132 (società popolare di Brion-du-Gard, 5 floreale). Anche in seguito, dopo vivace dibattito, la società popolare avrebbe evitato di dare ascolto alle mozioni più intransigenti: il 27 pratile, una domenica, si decise di non espellere i membri che si fossero esentati dal lavoro e mostrassero una particolare *parure*; ci si limitò a elencarne pubblicamente i nomi (ivi, 27 pratile).

[134] Cfr. P. HIGONNET, *Pont-de-Montvert. Social Structure and Politics in a French Village, 1700-1914*, Cambridge (Mass.), 1971, pp. 84-93.

[135] Cfr. J. N. HOOD, *Revival and Mutation of Old Rivalries in Revolutionary France*, in «Past and Present», 27, 1979, pp. 82-115.

Forse il curato Mourgues volle essere degno dei suoi otto concittadini prigionieri, quando a ventoso, al passaggio di Borie, rilasciò una dichiarazione di abdicazione particolarmente orgogliosa – che doveva pure costargli, «vû [son] double sens», una settimana di carcere[136]:

> Sans Eglise, sans autel, sans sacristie, et sans presbytère, [...] j'abdique solennellement et de bonne foi au ministère que je ne puis exercer désormais sans troubler l'ordre public, sans compromettre mes paroissiens et me compromettre moi même. Cette abdication est un devoir commandé par la marche d'un gouvernement révolutionnaire a qui tout doit obéir pour le salut de la patrie, je m'abstiendrai donc désormais de toute fonction et de l'exercice de tout culte extérieur me bornant a rendre intérieurement a l'Etre Suprême l'hommage que je ne puis lui réfuter sans blesser ses droits et ma conscience et bien sûr d'ailleurs de m'acquitter de ce que je dois à la République, en remplissant avec zèle et fidélité tous mes devoirs civiques[137].

Qualche giorno più tardi abdicò anche il pastore Geniès, con un discorso che non conteneva analoghi accenti di sfida[138]. Tuttavia il suo dovette risultare un atteggiamento sufficientemente dignitoso perché nel 1802, passando in severa rassegna passato e presente dei colleghi della regione, il pastore di Millau poteva scrivere che negli anni del Terrore «[Geniès] aima mieux s'exposer à perdre la vie que de faire une indigne démarche»[139].

4. Il curatore di profezie e il padre di Robespierre.

Terminiamo il nostro quadro di episodi e uomini della Francia protestante col ripercorrere, anche oltrepassando i limiti cronologici del Terrore, la vita parallela di due pastori che rappresentarono scelte opposte – vissute con grande intensità – di interagire con la dinamica rivoluzionaria *au village*, finendo paradossalmente col subire conseguenze simili. Il primo di essi, nato e vissuto nel Vivarais, ci è noto soltanto grazie alla modesta biografia scritta da un suo successore

---

[136] ADG L2085, ff. 25*r*, 27*r* (comitato di sorveglianza, Saint-Jean-du-Gard, 13 e 22 germinale).

[137] ADH L1564.

[138] Cit. in CADIX, *Saint-Jean-du-Gard*, cit., p. 45.

[139] Lettera di Samuel François a un docente del seminario di Losanna, 16.02.1802, in ROBERT, *Textes et documents*, cit., p. 210.

ottocentesco nella parrocchia di Toulaud[140]: nostri tentativi di rinvenire documenti originali hanno sortito scarsi risultati[141]. Trentaduenne all'inizio della Rivoluzione, e pastore di un complesso di chiese della zona rivierasca del dipartimento dell'Ardèche, Pierre Astier aveva mostrato combattività e doti polemiche già nel 1791, in occasione di un durissimo discorso – poi dato alle stampe assieme a un secondo intervento, avente per oggetto la gloria e la giustizia della Francia post-Ottantanove – sull'impreparazione, la fede incerta e i cattivi costumi di parte del corpo pastorale suo coetaneo, e di quello ancora più giovane: un santo ministero stava degradando a mestiere ambito per meri intenti di promozione sociale[142]. E nell'accenno a giovinezze consumate «à apprendre ce qu'ils [i futuri pastori] ne doivent point enseigner», pare di intravedere la disapprovazione per eccessive frequentazioni dei *philosophes* da parte di chi avrebbe dovuto dedicarsi a tutt'altro genere di testi. Con linguaggio insolito per un pastore del tardo Settecento, il discorso minacciava i tormenti dell'inferno – pene eterne e corporali – per i colleghi indegni[143].

Quando la campagna scristianizzatrice raggiunse l'Ardèche, Astier colse non solo l'opportunità di mettere alla prova il suo zelo religioso e fustigatore, ma anche di svilupparlo in senso aggressivamente anticattolico e filorivoluzionario. Continuando, anche sotto il Terrore, a celebrare il culto domenicale e talvolta a predicare, fino a incorrere in una breve incarcerazione[144], prese a spedire una serie di lettere alle autorità centrali della Repubblica, a deputati dell'Ardèche come Boissy d'Anglas e Gleizal, ai giornali. Candido precursore di Edgar Quinet nella Francia dell'anno II, il pastore di Boffres e La Voulte-sur-Rhône esortava la Convenzione a completare e cementare la rivoluzione politica con la promozione e l'imposizione di una rivoluzione religiosa: alla Repubblica occorreva un cristianesimo adeguatamente riformato, depurato delle superfetazioni introdotte nei secoli passati e ricondotto a quelle origini evangeliche da cui derivavano peraltro

---

[140] J. GAY, *Pierre Astier, le dernier pasteur vivaraisien du Désert*, Montauban, Bonneville, 1897.

[141] Dopo le ricerche condotte in prima persona a Parigi e nell'Ardèche, molti sono gli eruditi, gli archivisti, i bibliotecari, le istituzioni culturali e i pastori cui siamo vanamente ricorsi, per supplire allo scarso apparato critico del libro di Gay e cercare di rinvenire i manoscritti di Astier. In particolare ringraziamo, per la disponibilità e le risposte che hanno comunque saputo fornirci, Pierre Coulet, Nathalie Meut, Dominique Dupraz, Florence Poinsot, Jean Rabaud, Philippe Faure, David Bouillon, Michel Mazet.

[142] P. ASTIER, *Discours intéressant sur la nouvelle Constitution en France et la religion*, Valence, Aurel, 1791.

[143] Ivi, pp. 35, 41-42.

[144] GAY, *Pierre Astier*, cit., p. 20.

i fondamentali valori rivoluzionari[145]. Nonostante alcune verosimili cautele terminologiche (purtroppo il libro di J. Gay non riporta stralci significativi), quello di Astier era essenzialmente un invito a contenere la scristianizzazione nei limiti della lotta alla chiesa cattolica, per poter dotare la Francia di una rigenerazione religiosa che molto somigliava alla Riforma protestante. Vedendo frustrate queste speranze e inascoltati i suoi consigli, Astier accolse comunque con favore l'introduzione del culto dell'Essere Supremo, in cui lesse – come dimostra il sermone preparato per il 20 pratile, giorno della festa nazionale voluta da Robespierre oltreché ricorrenza della Pentecoste nell'anno di grazia 1794 – una risposta alle calunnie di chi dipingeva la Convenzione come un nugolo di atei[146].

Che Pierre Astier non si limitasse, come diversi fra i suoi colleghi o correligionari, a condividere col linguaggio dei lumi e con la mentalità rivoluzionaria tutta una serie di accuse alla chiesa cattolica, lo dimostra il volume pubblicato nell'anno VI (due anni dopo avere nuovamente sperimentato la galera, colpevole di aver guidato, nell'estate del 1795, un'irruzione di fedeli nella chiesa, ancora chiusa, di Saint-Didier-Crussol, al fine di esercitarvi il culto[147]). Curando un'edizione ridotta del commento all'Apocalisse e al libro di Daniele a opera del teologo svizzero Théodore Crinsoz (1729), Astier vi accludeva infatti delle «remarques philosophiques» di sua penna. Faceva presente ai lettori di questo «ouvrage nécessaire dans chaque famille» che alcune chiose oscure di Crinsoz si erano rivelate profetiche, dal momento che la Rivoluzione ne aveva dimostrato la veridicità[148]. Il teologo del Vaud aveva parlato della Bestia papista spogliata e divorata dai suoi stessi seguaci[149]; il pastore dell'Ardèche vi rinveniva l'esproprio delle proprietà ecclesiastiche nel 1789-1790. Il primo aveva predetto che un decimo della cattolicità si sarebbe emancipata dal papismo, a prezzo della caduta di molte persone ragguardevoli, e che molta gente avrebbe abbracciato la Riforma tornando così alla purezza del Vangelo; il secondo vi leggeva il distacco della Francia da Roma, a partire dalla Costituzione civile del clero, e la distruzione dei privilegiati. Quanto all'ultimo punto, Astier arrivava a immaginare – come se le sue esortazioni dell'anno II non fossero cadute nel vuoto – che molti di coloro che, in tempo di scristianizzazione, si erano liberati delle imposture romane

---

[145] Cfr. ivi, pp. 20-21.

[146] Cfr. ivi, p. 22.

[147] Cfr. ivi, p. 23.

[148] [J.-P. ASTIER], *L'esprit de Bionnens sur l'Apocalypse et les prophéties de Daniel, pour ce qui regarde les derniers temps, avec de nouvelles remarques, et une exquisse des plus excellents auteurs*, s.l., Ere chrétienne 1798\An VI de la République française, s.n., pp. 368-370.

[149] Il riferimento è ad *Ap.* 17, 16.

«v[oient] avec frayeur les carreaux des jugements de Dieu suspendus sur leur tête, et se dispose[nt] à réclamer ses miséricordes selon la teneur de son évangile».

Facendo espressa confusione tra riforma ecclesiastica del 1790 e scristianizzazione dell'anno II, tra emancipazione ecclesiastica dalla giurisdizione papale, totale distacco dal cristianesimo e ritorno a una «purezza evangelica» di ispirazione riformata, Astier profittava della situazione creatasi dopo il golpe di fruttidoro, che vedeva il rinnovarsi di un'ostilità anticattolica da parte governativa (stavolta non accompagnata a misure antiprotestanti)[150], per ravvivare, anche a fini proselitistici, un profetismo abbastanza desueto nel protestantesimo francese del secondo Settecento. Di pari passo continuava a esprimere, anche dal pulpito, duri giudizi nei confronti di molti pastori: ai capi d'imputazione già evocati nel 1791 si era aggiunta la colpa dei cedimenti dell'anno II. Ma un simile zelo, consistente anche in prediche contro le danze pubbliche, e nella ferma esclusione dalla Santa cena dei peccatori notori, a lungo andare finì per nuocergli, inimicandogli tanto i concistori quanto le autorità governative. Per molti anni Astier fu escluso da incarichi ufficiali di ministro di culto[151]. E anche quando ebbe ottenuto – prestando con scarsa convinzione il giuramento previsto dagli Articoli organici dell'anno X – il servizio della chiesa di Toulaud, venne qualificato dal prefetto dell'Ardèche come «fanatique outré»[152]. Da parte sua Tromparent, pastore di Privas, nel 1804 dava un giudizio afflitto sull'indocile collega:

> M. Astier qui, avec des moeurs intactes, des intentions droites, un zèle des plus ardents, mais trop souvent inconsidéré, n'a pas été nommé... Il est de toute certitude que dans ces temps de révolution... il fit son possible pour le maintien de la Religion; mais il faut convenir aussi que les moyens dont il se servit portèrent quelquefois le caractère de l'imprudence, pour ne rien dire de plus; tels que son acharnement à prêcher dans toutes les églises où, sous Robespierre et après, il n'était pas permis aux prêtres de dire la

[150] Cfr. A. AULARD, *Histoire politique de la Révolution française*, Paris, Colin, 1901, pp. 661 sgg.; A. MATHIEZ, *Protestants et théophilantropes*, in Id., *Contributions à l'histoire religieuse de la Révolution française*, Paris, Alcan, 1907, pp. 175-196.

[151] Si veda la lettera di Astier a Boissy d'Anglas, 6 vendemmiaio anno XIII (Bibliothèque SHPF, ms. 1719, 16): «j'ai pendant la révolution d'autant plus été exposé à me faire des ennemis que j'ai voulu toujours acquitter ma conscience recommandant la vertu et les bonnes mœurs, exhortant mes collègues à en donner l'exemple, et à ne pas tarder à reprendre leurs fonctions, lors de la publication de la loi qui les y invitait. Ainsi pour avoir tâché de faire le bien me voilà mon cher monsieur persécuté par le nouveau consistoire de Vernoux».

[152] AN F7 3645\1 (1807). Ringrazio Giovanni Cavagnini per avermi procurato copia del documento.

> messe; la publication d'un livre, sous le titre d'*Esprit de Bionnens*, qui était trop fait pour aigrir encore plus les catholiques contre nous; la manière scandaleuse dont il déclamait en chaire même contre quelques-uns de ses collègues, qui sans doute avaient fait des fautes – mais loin d'être divulguées, ne devait-on pas les couvrir du voile de la charité?[153]

Dopo le angherie del Terrore Bianco, il pastore di Toulaud avrebbe continuato a scrivere e pubblicare, senza perdere l'abitudine della rampogna nei confronti dei correligionari e della sferzata – pur con qualche cautela in più – contro la chiesa cattolica[154]. Con la sua morte, a Saint-Laurent-du-Pape nel 1839, scompariva l'ultimo superstite del Deserto nel Vivarais: un pastore che pur non anticipando affatto la pietà religiosa del Risveglio, e senza recuperare la teologia della caduta e della grazia dei padri della Riforma[155], si era tuttavia contraddistinto per un profondissimo senso di appartenenza confessionale, ai limiti dello spirito di controversia, per una qualche diffidenza nei confronti delle *lumières* e per convinzioni di tendenza apocalittica poco consone al razionalismo religioso di molti pastori di lingua francese formatisi nella Svizzera del XVIII secolo[156].

Una maggiore abbondanza di documenti originali consente di ricostruire la vicenda speculare di Jacques Molines, nato a Saint-Jean-du-Gard attorno al 1750, pastore di Valleraugue (Gard) prima della Rivoluzione, di Lasalle (Gard), Ganges (Hérault), Sorèze (Tarn), Puylaurens (Tarn) e nuovamente di Valleraugue dopo l'Ottantanove[157]. Impegnatosi nella vita politica della cittadina dell'estremo nordovest dell'Hérault, Molines era stato procuratore comunale e

---

[153] Lettera a Levade, professore al seminario di Losanna, riportata in ROBERT, *Textes et documents*, cit., pp. 213-214.

[154] Si veda P. ASTIER, *Lettre aux riches qui négligent le culte religieux, nés dans l'Eglise évangélique de la ville de D**, Valence, Imprimerie de J. Montal, 1821, p. 10: «Si ce culte était célébré en langue inconnue, ou qu'il y eût quelque chose de contraire à la gloire de Dieu et à la pureté des mœurs, sa désertion serait excusable: mais un culte qui, dans sa noble simplicité, tende tout à glorifier Dieu, à édifier et à consoler les hommes, peut-il être abandonné sans crime?».

[155] Cfr. GAY, *Pierre Astier*, cit., pp. 57-61.

[156] WOODBRIDGE, *L'influence des philosophes* cit., pp. 172 sgg.; G. GARGETT, *Jacob Vernet, Geneva and the 'Philosophes'*, Oxford, Voltaire Foundation, 1994.

[157] Qualche scarna notizia a cura di F. TEYSSIER, in G. DUPONT, N. WEISS, *Prière de l'homme libre au Dieu de la nature et de la liberté*, in BSHPF, 48, 1899, pp. 242-244.

membro di punta della società popolare locale, prima di accedere, nell'inverno dell'anno II, al direttorio del Distretto di Montpellier[158].

Il 10 frimaio, nel corso della festa in onore di Marat, l'ufficiale di sanità di Ganges esortò ad allestire il culto decadario della religione naturale, rinunciando a termini come «catholiques, protestants, prêtres, ministres, messes, prêches théologiques, laisserions nous subsister plus longtemps cet opprobre? Non!»; «que là [nella chiesa parrocchiale, ogni decadì] un citoyen, non comme médiateur entre Dieu et les hommes, mais sous la dénomination d'officier de morale, présente la prière des homme libres au dieu de la Nature et de la Liberté, prononce ou lise un discours qui, épuré de toute idée étroite et superstitieuse de secte, n'énonce que les devoirs de l'homme et du citoyen». Seguiva invito al curato e al pastore di rinunziare alle proprie funzioni e di rivestire il nuovo incarico aconfessionale. Come presidente della società popolare, Molines mandò dunque a chiamare il prete, e assieme si esibirono in una scena di pathos russoviano: «elle [la società popolare] te propose, elle me propose» disse il pastore al curato Aubac, «de cesser d'être hommes de secte et de devenir des hommes de la nature; d'oublier ces logogriphes ténébreux, qui ont divisé le genre humain, et de leur substituer la morale universelle qui le réunit. Tu portes sur tes épaules un visage d'homme: dans ta poitrine s'agite un cœur de citoyen. A ces traits je te reconnais pour mon frère, et je t'ouvre les bras; à ces traits, tu dois me reconnaître pour ton frère et me recevoir dans les tiens». E accettando l'ufficio di maestri di morale, si strinsero piangendo in un abbraccio fraterno[159].

Tre giorni più tardi, Molines presentava alla società la bozza di «preghiera dell'uomo libero» che era stato incaricato di redigere, e che doveva declamarsi in coro ogni decadì al tempio della Ragione:

> Grand Dieu que la raison annonce, que la vertu célèbre, que l'infortune implore; ordonnateur de tous ces mondes, père conservateur de tous les hommes, ô toi qui déposas les preuves de ton existence et le sceau de ta grandeur dans les organes d'un insecte comme sur le disque du soleil! [...].

---

[158] Nel capoluogo dell'Hérault proseguì la vita di clubista: dal germinale sarebbe stato membro del comitato di istruzione pubblica dei giacobini di Montpellier, col compito specifico di allestire – senza esito – un organo di stampa (ADH L5594, 1 germinale).

[159] Riportato in J. ROUQUETTE, *Histoire de Ganges*, Montpellier, Imprimerie de la manufacture de la Charité, 1904, pp. 253-256. Il giorno seguente Molines informò il Dipartimento della sua abdicazione: «Dans ces fonctions présomptueuse mal nommées sacerdotales, mon coeur me rend le témoignage consolateur de n'avoir jamais associé à l'erreur qui caractérisait leur origine, le vice d'intention qui a si souvent flétri leur exercice. Je les abjure!» (ADH L2651, 11 frimaio).

> Tu vois réunis, dans cette enceinte, des adorateurs paisibles qui, naguère sectaires enthousiastes, se haïssaient; qui, jadis fanatiques cruels, se persécutaient et s'égorgeaient en ton nom! Le culte de la pensée et du cœur succède enfin à des formes bizarres et repoussantes; la sainte fraternité se montre à la place des sanglantes haines de parti; la morale de l'homme et du citoyen, lumineuse comme l'évidence, pure comme la vertu, remplace ces dogmes ténébreux qui abrutissaient sa raison après l'avoir révoltée, et endurcissaient le cœur après l'avoir dépravé. Sans temple, sans autel, sans prêtre et sans roi, nous dirigeons vers toi la prière des hommes libres qui ne veulent d'autre temple que la voûte du ciel, d'autre autel qu'une âme pure; d'autres offrandes que les vertus sociales, d'autre sacerdoce que la raison, d'autre maître que la loi, d'autre Dieu que toi, Grand Être, et la Patrie. [...] Être suprême! l'âme de l'homme de bien ne périt pas; elle vivra toujours dans des ressouvenirs attendrissants et dans ton sein paternel. Ah! puissent les purs hommages que nos bouches mortelles te présentent dans ce moment, préparer et amener ceux que dans un nouvel ordre de choses nous te rendrons avec tous les sages qui ont éclairé l'humanité, et tous les justes qui l'ont honorée![160]

Al di là del cenno a una sorta di patria divinizzata, la prece elaborata da Molines intendeva evidentemente informare il culto rivoluzionario a Ganges sui due pilastri di un Dio provvidente e dell'immortalità dell'anima: con un'allusione finale, non troppo trasparente, a un futuro in cui questa devozione naturale potesse assumere forma ancora più compiuta, forse nel senso di una sua estensione universale. D'altra parte, inesorabile era la condanna espressa nei confronti dei «dogmes ténébreux» e delle «formes bizarres et repoussantes» delle antiche forme di culto. Tenendo conto di questi aspetti, si comprendono tanto l'entusiasmo suscitato in Molines dall'introduzione robespierrista del culto dell'Essere Supremo, quanto lo scandalo suscitato in certuni dai suoi propositi post-terroristici di ricoprire nuovamente le funzioni pastorali. Nel corso dell'anno II, la devozione dell'ex pastore di Ganges si trasfuse persino nel nome imposto al figlio appena nato – Jean-Jacques-Maximilien-Robespierre – di cui il 14 messidoro dava notizia, per lettera, all'Incorruttibile in persona[161]. Se affianchiamo una testimonianza del genere al sermone di Astier del 20 pratile e alla lettera di Brunel, possiamo

---

[160] ROUQUETTE, *Histoire de Ganges*, cit., pp. 260-261.

[161] AN F7 4435 (carte di Robespierre): «à Maximilien Robespierre membre du comité de salut public, *auteur du rapport du 18 floréal*. La nature vient de me donner un fils; j'ai osé le charger du poids de ton nom. Puisse-t-il être aussi utile et aussi cher à sa patrie que toi!» (corsivo mio).

presumere che la manovra robespierrista della primavera avesse incontrato il consenso di buona parte dei pastori, anche di quelli attestati su posizioni molto diverse l'una dall'altra. Pure Daniel Encontre aveva lanciato un grido di aiuto al convenzionale artesiano, due giorni prima del celebre rapporto del 18 floreale sulle idee religiose e morali:

> Ou mes idées sont entièrement fausses, ou nous ne sommes pas ici dans les principes de la Révolution. Nous tenons plus d'Hébert que de Robespierre. Nous insultons également aux bonnes mœurs et aux lois. On dirait à nous entendre qu'il suffit d'être un bien méchant homme pour être un excellent citoyen… sous le prétexte de détruire le fanatisme, nous en adoptons toutes les fureurs. Robespierre éclaire nous. Nous avons besoin de tes lumières. J'achèterais de mon sang une lettre où tu rappellerais les vrais principes à notre société populaire[162].

Avesse i convincimenti deistici di Molines o fosse dotato dello spirito di controversia di Astier, o si riconoscesse piuttosto nelle molte sfumature intermedie, il pastore riformato vedeva in Robespierre il rigido nemico dell'empietà, l'altero censore del disordine, del frastuono, della rozza e provocatoria brutalità, per certi versi della poca serietà (tutti elementi assimilati, dall'Incorruttibile e i suoi seguaci, all'ateismo) con cui si stava portando avanti la battaglia *antifanatique*. Nello specifico dell'ex pastore di Ganges, l'Essere Supremo del leader morale della Rivoluzione giacobina era in tutto e per tutto il suo Dio.

Nella sorprendente apologia che doveva redigere nell'anno X, a fronte degli avversari che intendevano a tutti costi sottrargli la cura della chiesa di Valleraugue (paese di origine della moglie), Molines non avrebbe rinnegato i moventi che lo avevano risolto all'abdicazione, né tentato di attribuire quest'ultima a pressioni e violenze altrui. La annoverava, piuttosto, tra le sublimi illusioni che un'anima pura e sensibile era portata a coltivare nella straordinaria terribilità dell'anno II. Il suo era un autoritratto retrospettivo a tinte vividissime:

> en s'annonçant ce mouvement [l'abolizione dei culti], mon âme du fond de laquelle s'élança toujours, j'ose le dire, le vœu pur et ardent du bonheur du genre humain, se replia vers les siècles qui ne sont plus, et s'enfonça dans les siècles qui ne sont point encore. Je crus voir les ombres sanglantes de toutes les victimes que le fanatisme s'est immolé, saluer le jour qui semblait devoir éteindre, émousser à jamais et ses buchers et ses poignards.

---

[162] Citato in H. DUBIEF, *Daniel Encontre a été robespierriste*, in BSHPF, 117, 1971, pp. 279-281.

> Cette image mélancolique et attachante flattait et contristait ma pensée; j'attendais avec une patience mêlée d'inquiétude et d'effroi l'avenir qui se déroulait; la commune que j'habitais alors ne tarda pas à suivre l'impulsion imprimée à tous les esprits; elle me signifia dans une réunion politique qu'elle ne voulait plus de culte de sorte; voici quelle fut ma réponse, contant que ma mémoire peut me la rappeler: [seguivano stralci del discorso rivolto al curato di Ganges il 10 frimaio dell'anno II][163].

Il fallimento di quelle speranze, non si peritava di dire Molines nell'anno degli Articoli organici e della definitiva pacificazione religiosa, stava tutto nella cattiva gestione che della scristianizzazione si era fatta: contaminata di ghigliottina, di volgarità, di avidi egoismi «se répandant dans les classes les moins éclairées de la société» (e qui il pastore cedeva qualcosa alla mentalità classista di marca bonapartista, proprio quella dei suoi nemici a Valleraugue), esso aveva gettato alle ortiche il patrimonio di buonafede e di grandezza d'animo offerto dagli abdicatari meditati e sinceri. Se le cose fossero andate altrimenti, «si la vertu s'en fut emparée et eût dirigé tous ses développements», «ce mouvement national [...] n'arracherait pas aujourd'hui des regrets aux sages». E Molines non poteva certo fare il nome del suo massimo ispiratore nell'anno II – il nome di suo figlio, ormai sulla soglia dei nove anni –, ma un linguaggio del genere, l'aspirazione a un movimento rivoluzionario radicale corretto dalla virtù, richiamavano dappresso l'azione e i vagheggiamenti dell'ultimo Robespierre. Chi aveva immaginato di essere a Sparta o sulle rive del Po in compagnia del vicario savoiardo, si era ritrovato fra gli scalmanati sanculotti di Montpellier[164]. Tanto valeva avere conservato le funzioni religiose, e provare a far del bene per il loro tramite: la palinodia di Molines stava tutta qui[165].

Un discorso del genere non suonava esattamente come una garanzia, alle orecchie del direttore generale dei culti Portalis o del pastore Rabaut-Pommier, sottoprefetto di Le Vigan – che pure attribuiva al vecchio compagno di studi «un coeur droit et bon»[166]: riconoscimento tanto più significativo, in quanto rivolto

---

[163] AN F7 10441, pp. 11-12 (lettera a Portalis, 15 nevoso anno X). Ringrazio Sante Lesti per avermi procurato, in riproduzione, i documenti contenuti in tale filza archivistica.

[164] *Ibid.*

[165] Molines non si sforzava neanche, nella sua difesa, di menzionare Cristo – scelta diversa da quella di Job Jaffard (pastore abdicatario di Mazamet, nel Tarn) nella sua palinodia del 1802: cfr. POUJOL, CABANEL, *«Tout protestant doit être»*, cit., p. 674.

[166] AN F7 10441, p. 10. Su Rabaut-Pommier cfr. A. KUSCINSKI, *Dictionnaire des conventionnels*, Breuil, Vexin, 1973, pp. 516-517; A. LODS, *Rabaut-Pommier, pasteur, inventeur de la vaccine, conventionnel et proscrit (1744-1720)*, in BSHPF, 42, 1893, pp. 169-191.

dal fratello di un ghigliottinato girondino a chi si era fatto conoscere (uno dei tanti) come il *Marat du Midi*[167]. Prima ancora di essere un pastore abdicatario, infatti, Molines era agli occhi dei suoi avversari un epurato di Termidoro, un ex terrorista, un nemico indefesso degli *honnêtes gens*. Lui stesso riconosceva senza alcun pentimento di essersi attratto, col suo impegno rivoluzionario, l'odio di una «certaine classe des citoyens»[168]. Sollecitato alla rimozione di Molines da parte di una ventina di ricchi notabili del Comune[169], supplicato a due riprese, invece, di confermarlo alla guida della chiesa da una petizione di trecento capifamiglia (compreso qualche esponente della minoranza cattolica)[170], il governo doveva prevedibilmente propendere per i primi: l'indicazione proveniente dal nuovo concistoro dell'anno XI – composto per legge dai membri più influenti della comunità religiosa – ricadde su un altro pastore, e Parigi ratificò tale scelta. Consapevole che la scarsità di pastori gli avrebbe comunque offerto altre occasioni, Molines si mise in cerca di una nuova chiesa in terra più lontana: la trovò a Orange (dove nel 1807 si abbonò alle *Lettres philosophiques*[171], periodico di riferimento delle cerchie antinapoleoniche orfane della *Décade philosophique*)[172], poi a Crest (Drôme), infine a Lunel (Hérault), da dove fuggì nel 1815 per riparare definitivamente – e abbandonando, ormai ultrasessantenne, le funzioni di culto – a Vallerague, dove si sarebbe spento nel 1829.

Dopo la cessazione dei suoi incarichi amministrativi a Montpellier, pertanto, Molines era tornato all'antica professione. Non immediatamente, pare. I suoi

---

[167] Si veda la lettera di Samuel François in ROBERT, *Textes et documents*, cit., p. 209-210. L'autore, che non mostrava la benevolenza di Rabaut-Pommier e definiva Molines «homme immoral d'ailleurs», aggiungeva un dettaglio: «Il faisait imprimer des prétendus rêves dans lesquels Marat lui-même… lui donnait ses leçons».

[168] AN F7 10441, p. 11. Molines negava qualsiasi coinvolgimento in proscrizioni e incarcerazioni, anche se ammetteva di essersi potuto «tromper sur les hommes». È tuttavia verosimile che avesse avuto a che fare, quantomeno, coll'epurazione del Comune di Ganges: cfr. la lettera spedita al prefetto dell'Hérault, nel 1817, dal sindaco della cittadina: «Ce fut lui qui, après avoir figuré au comité de surveillance et ensuite au district, fit remplacer plusieurs membres de l'administration de cette ville assez bien composée, par des partisans ardents de la Terreur», cit. in E. APPOLIS, *Deux protestants admirateurs de Robespierre*, in «Annales historiques de la Révolution française», 26, 1954, pp. 50-52.

[169] AN F7 10441, pp. 2 (24 brumaio anno X), 5 (29 frimaio anno X).

[170] AN F7 10441, pp. 9 (5 nivoso anno X), 23 (18 floreale anno XI).

[171] COBB, *Les armées révolutionnaires dans les départements*, cit., p. 33.

[172] Cfr. J. DAUTRY, *La Police impériale et les Révolutionnaires*, in «Annales historiques de la Révolution française», 40, 1968; P. SERNA, *Rigomer Bazin et la Restauration: penser la république dans la monarchie*, in «Annales historiques de la Révolution française», 73, 2001, pp. 53-76.

oppositori rivelarono a Portalis che in un primo momento egli si era schermito alla proposta – avanzatagli da qualche parente della moglie – di riprendere il ministero: «il déclara hautement qu'il avait assez fait le charlatan, qu'il ne croyait pas à la divinité de Jésus-Christ, et ne voulait pas être son ministre. En conséquence il refusa de baptiser l'enfant de citoyen Teissier. Il offrit de prêcher la morale, mais on refusa de l'entendre, et il se vit forcé de laisser Valleraugue»[173]. Al netto delle presumibili esagerazioni dei notabili locali, non è impossibile che ancora nell'anno III Molines intendesse rimanere fedele all'impegno preso a Ganges il 10 frimaio: ma un *officier de morale*, ormai, non era più di utilità per nessuno. In seguito avevano comunque prevalso altre ragioni, anche schiettamente alimentari[174], e dopo alcune peregrinazioni nel Tarn, il padre di Robespierre aveva ripreso a officiare il culto riformato per i contadini di Valleraugue. E i ceti più umili della cittadina delle Cévennes e del suo circondario, come abbiamo ricordato, si sarebbero calorosamente mobilitati in suo favore: dimostrazione dell'affetto che un uomo di sentimenti democratici era ancora in grado di suscitare tra gente infastidita dall'arroganza dei «principaux habitants de la ville», come si autodefiniva l'élite proprietaria dominante. E pazienza se i suoi nemici lo accusavano di nutrire in coscienza opinioni sociniane («altercations oubliées partout», si sdegnava Molines scrivendo a Portalis[175]): l'importante, in fin dei conti, era che celebrasse correttamente il culto, non desse scandalo e si prodigasse per il bene del suo gregge.

Riottoso in politica come Astier lo era in religione, Molines si situava agli antipodi del pastore di Toulaud pure per la lontananza non solo da qualsiasi tentazione controversistica, ma anche da ogni specifica ostilità anticattolica. Nel 1793 aveva mostrato il più equanime rifiuto di ogni confessione religiosa, senza ricorrere neanche al termine «superstizione», strettamente legato a posizioni tradizionalmente *antipapistes*; negli anni successivi, rinunciando a ostentare questo ripudio per ridiventare – almeno esteriormente – *homme de secte*, si sarebbe dimostrato molto benevolo nei confronti dei cattolici e della loro chiesa. Quando l'articolo XLV del Concordato sancì il divieto di allestire processioni nei comuni

---

[173] AN F7 10441, p. 21 (lettera a Portalis, 25 fruttidoro anno X).

[174] Nel termidoro dell'anno II, la società popolare di Ganges aveva chiesto al Comitato di istruzione pubblica della Convenzione il permesso di affidare l'istruzione pubblica di Ganges a Molines. Il Comitato passò all'ordine del giorno: *Procès-verbaux du Comité d'instruction publique de la Convention nationale*, éd. M.-J. Guillaume, IV, Paris, Imprimerie Nationale, 1891-1958.

[175] AN F7 10441, p. 16 (16 pratile anno X). Tuttavia Molines si consolava del fatto che a Valleraugue fossero pochi a conoscere cosa fosse il socinianesimo.

in cui fossero presenti templi acattolici, il concistoro di Valleraugue presieduto da Molines comunicò a Portalis che la comunità protestante locale – proprio in quanto fautrice di una religione tollerante[176] – non aveva nessuna difficoltà ad accettare le manifestazioni anche le più esibite del culto romano:

> comment la plus grande publicité des cérémonies religieuses affligerait-elle des protestants français longtemps malheureux et toujours fidèles [...]? Contribuez de toute votre influence, citoyen conseiller d'état, à rendre aux catholiques l'antique splendeur de leur culte, et croyez que si nous ne pouvons l'entourer de notre foi, nous l'entourerons toujours des égards qui commandent la décence et le respect[177].

E all'epoca della consacrazione imperiale di Napoleone, nel dicembre del 1804, Molines ideò – senza poi riuscire a portare avanti l'iniziativa – una trionfale allocuzione da sottoporre, da parte dei pastori-presidenti di concistoro, a Pio VII nel corso del suo viaggio francese; vi si esaltava una pacificazione religiosa all'insegna della tolleranza, o più esattamente del riconoscimento della «constitution intellectuelle et morale de l'homme», vale a dire del dovere di ogni uomo di credere e agire secondo i dettami della sua ragione e del suo cuore: «Souverain Pontife de l'Eglise Catholique Romaine! Puissent vos jours et votre bonheur durer autant que le souvenir de cette journée![178]». Molines non faceva cenno, in questo testo, alla riunione delle chiese cristiane di Francia di cui corse voce negli anni 1804-1807, tra il caloroso appello alla conversione lanciato dall'arcivescovo concordatario di Besançon, ex metropolita costituzionale di Rennes, e le ipotesi di un diretto intervento imperiale per il ripristino dell'unità religiosa del paese[179]. Avendo esaurito coll'anno II le speranze di un'uniformazione religiosa nazionale – all'insegna di un deismo roussoviano –, nel giro di una decina d'anni la fede di Molines, aliena da risentimenti anticattolici, era passata all'auspicio di una promozione universale della più compiuta e religiosamente giustificata libertà di coscienza.

---

[176] «Le protestant est essentiellement tolérant, il serait inconséquent s'il ne l'était pas, ne donnant rien à l'autorité des hommes, fondant sa foi sur la raison et sur le texte des écritures»: AN F7 10441, p. 18 (4 messidoro anno X).

[177] *Ibid.*

[178] Lettera di Molines al pastore Rabaut-Dupui, 27.12.1806, cit. in ROBERT, *Textes et documents*, p. 144.

[179] Sulle voci di riunione, cfr. D. ROBERT, *Les églises réformées en France 1800-1830*, Paris, Presses universitaires de France, 1961, pp. 184-185.

5. Religioni di minoranza e politiche dell'appartenenza.

La pluralità delle reazioni di pastori e laici alla campagna scristianizzatrice non rende facile una risposta univoca sulla tenuta identitaria, nel senso della condivisione di una religione di minoranza e già perseguitata, della comunità protestante nella sua roccaforte meridionale. In effetti, l'immedesimazione nella causa rivoluzionaria e la contrapposizione stessa tra patrioti poteva aver determinato, nel caso delle élite riformate girondine o giacobine, una prevalenza della militanza politica sul riflesso di appartenenza propriamente religiosa[180]; poteva esserne pure derivato, come rilevava nell'anno IV il concistoro di Nîmes, un certo senso di indifferenza nelle popolazioni urbane[181]. In molteplici contesti di accentuata e prolungata tensione fra i patrioti da una parte, e i cattolici rimasti fedeli al curato refrattario o perfino arruolati nell'antirivoluzione dall'altra, la scristianizzazione offrì il destro alle autorità costituite e ai militanti giacobini di origine protestante di regolare i conti coi vecchi nemici di fede e attuali nemici di politica, con buona pace della libertà di culto pubblico tanto agognata, lungo molti decenni, dalla minoranza riformata – anzi, raggiungendo talvolta punte notevoli di consapevolezza o aggressività anticonfessionale. Finalmente molti ugonotti potevano esprimere pubblicamente ciò che del cattolicesimo avevano in fondo sempre pensato, in un quadro di scontri e risentimenti secolari e nonostante un miglioramento delle relazioni interconfessionali negli ultimi decenni dell'Antico regime. Lontani erano i primi anni della Rivoluzione, quando alla campagna di ostilità scatenata contro i riformati e la Rivoluzione in nome della religione romana, i protestanti meridionali avevano risposto mettendo gran cura a separare la politica dalla religione, e asserendo senza fallo che il cattolicesimo era stato oggetto di indebita strumentalizzazione da parte degli avversari della libertà e dell'eguaglianza[182]. Adesso si trattava, invece, di debellare politicamente in nome della Rivoluzione ogni espressione pubblica della spregiata e sempre potenzialmente sopraffattoria *superstition*. E per concedere una magra gratificazione al proprio passato di identificazione e resistenza religiosa, si poteva magari ricorrere a un linguaggio più ri-

[180] Cfr. A. WEMYSS, *Les protestants du Midi pendant la Révolution*, «Annales du Midi», LXIX, 1957, pp. 307-322. Evidentemente, fu per evitare eccessive tendenze alla politicizzazione che nel settembre del 1791 il sinodo delle Hautes-Cévennes decretò l'incompatibilità tra il ministero di culto e l'assunzione di cariche pubbliche: Bibliothèque SHPF, ms. 447\X, p. 33 (lettera di Samuel François a Paul Gabriac, 11 febbraio 1793).

[181] ADG 42 J 44, p. 119.

[182] Cfr. POLAND, *French Protestantism and the French Revolution*, cit., pp. 130 sgg.

spettoso nei confronti degli «ustensiles protestants», nel momento stesso in cui si decideva di donarli alla patria assieme alle «mascarades catholiques» e ai «vaisseaux servants [au] culte superstitieux»[183]. È anche possibile che la violenza del conflitto politico, fin dal 1792, accelerasse, anche nella popolazione delle montagne, forme di distacco dalla guida dei pastori e persino sfumature di 'anticlericalismo': «point de prêtres!» gridò, all'indirizzo del pastore Dumas che invitava alla calma, l'assembramento di *cévenols* che assaltò i castelli e le chiese della zona di Saint-Etienne-Vallée-Française (Lozère)[184].

In altre situazioni, tuttavia, l'adesione compatta della comunità protestante alla Rivoluzione e alla Repubblica non condusse ad una subitanea e indolore marginalizzazione dell'elemento confessionale, e si tentò al contrario di preservare alcuni spazi di specificità cultuale o almeno, nel senso più lato, religiosa: e questo tanto cercando la collaborazione dei cattolici, come nelle Hautes-Cévennes o a Saint-Jean-du-Gard, quanto accogliendo senza problemi l'affondamento della loro chiesa, come in alcuni ambienti del Vivarais. La via più elementare e passiva per cui poteva trovare espressione la scarsa adesione alle politiche scristianizzatrici rimaneva, in ogni caso, la freddezza nei confronti dei culti rivoluzionari, della quale si è vista prova nell'Hérault. Quanto ai pastori, e tenendo presente anche le considerazioni che su di essi andava svolgendo Borie, possiamo comprendere come la fede assai moraleggiante di molti ministri di culto, fossero coinvolti o meno nell'aspra battaglia politica, li trattenesse senza troppa difficoltà dal contrapporre uno spirito di appartenenza 'di setta' a chi brandiva – senza peraltro negare programmaticamente la divinità – la bandiera della virtù e della fratellanza, e che tutto sommato non chiedeva loro abiure o conversioni come nei tempi addietro, ma solo rinunce e abdicazioni. Qualcuno cercò di pensare una via di compromesso: Jacques Rattier, il pastore ventottenne di Annonay, chiedendo consiglio allo zio convenzionale (e non protestante), immaginava di poter mantenere il suo ministero scarnificando ulteriormente le cerimonie del culto. Ma nel giro di un mese, il 5 piovoso – forse anche a seguito della risposta giuntagli da Parigi, che mostrava disincanto sull'accettabilità di una simile opzione da parte dei fedeli[185] – il giovane pastore sceglieva di abdicare, pri-

[183] ADG L427 (il Comune di Clarensac al Distretto di Sommières, 24 frimaio; deliberazione della società popolare di Clarensac, 19 frimaio).

[184] Cfr. J. Poujol, *Les protestants des Hautes-Cévennes pendant la Révolution*, in *Entre adhésion et refus. La Révolution en Lozère*, éds. B. Bardy, J.-P. Chabrol, H. Duthu, Mende, Conseil général de la Lozère, 1990, pp. 27-33, qui p. 29.

[185] ADA 1 J 94 (fonds Riffard de Saint-Martin: lettera di Saint-Martin, Parigi 3 nevoso).

mo pastore dell'Ardèche a compiere questo passo, davanti alla società popolare di Annonay.

Sia chiaro: come testimonia, all'altezza del 1796, l'amarezza senz'altro sincera di Encontre, dal quale siamo partiti, gli anni della Convenzione sarebbero stati ricordati con poca fierezza, perfino con vergogna, nella memoria del protestantesimo meridionale[186]. Le esitazioni, le cautele e i rifiuti di alcuni tra i pastori più anziani, posti davanti alla scelta dell'abdicazione, provano che non si trattò di un atto uniformemente indolore; provano anche, *e contrario*, che le nuove generazioni di pastori mostrarono minori crucci, a riguardo. Certo non molti, al postutto, dovettero vedere in tale gesto l'importanza e la gravità che gli attribuivano Molines compiendolo e Astier astenendosene, o che pareva traumaticamente insita – almeno sulla carta – nella *déprêtrisation* di un presbitero cattolico. Cosicché già nell'anno III, a fronte del definitivo allontanamento di un cospicuo 25% del vecchio corpo pastorale, molta parte degli abdicatari del 1793-1794 avrebbe ripreso le funzioni di culto, in buona coscienza e senza grandi ostacoli: anche a parere di giudici severi – forti magari dell'essere stati, nell'anno II, carcerati o latitanti per motivi politici, e dunque esclusi dal dilemma dell'abdicazione[187] – soltanto ai responsabili di dimissioni «avec éclat», tanto più se partecipi alle istituzioni del Terrore, poteva essere addebitata grave colpa contro la chiesa.

A un livello più profondo, e al di là degli aspetti espressamente religiosi, interesserebbe sapere in che misura, al di là dei balli e delle lacrime di gioia versate dagli ex nemici di religione al momento del ripudio del vecchio elemento di divisione, la diffidenza verso tutto quanto fosse cattolico, e la tendenza a mantenersi nel recinto delle vecchie reti sociali su base confessionale, si fosse realmente attenuata, nella mentalità e nella percezione di sé del protestante "medio". Ad esempio, quanti matrimoni misti ebbero luogo tra 1793 e 1795? Furono in aumento rispetto agli anni precedenti? E in seguito alla decisione del Comune di Pont-Cèze [Saint-Ambroix] di seppellire i morti nei due cimiteri, cattolico e protestante, indifferentemente dall'appartenenza del defunto (provvedimento di portata autenticamente rivoluzionaria, in montagne che trovavano nel camposanto un fulcro delle identità di villaggio)[188], quanti protestanti furono effettivamente inumati nel cimitero cattolico e viceversa[189]? Domande cui soltanto meticolose ricerche nei

---

[186] Contrariamente a quanto pare pensare WEMYSS, *Les protestants du Midi*, cit.

[187] Cfr. ROBERT, *Textes et documents*, cit., pp. 209-212. Va da sé che la carestia di pastori imponeva larga tolleranza sul passato dei ministri di culto.

[188] Cfr. P. M. JONES, *Politics and rural Society. The Southern Massif Central*, London, Cambridge University Press, 1985, pp. 135-140, pp. 135-140.

[189] ADG L1053 (15 piovoso).

registri parrocchiali e nello stato civile potrebbero, forse, dare risposta: ma è verosimile che solo un numero modesto di protestanti, finanche tra i più scristianizzati e i più lontani dalle credenze apocalittiche di Astier, condividesse *toto corde* la longanimità verso i cattolici – e più tardi anche verso il cattolicesimo – propria di Jacques Molines. Questione diversa erano invece gli atteggiamenti caritatevoli, che in effetti non mancarono, nei confronti dei perseguitati, ecclesiastici refrattari compresi: se ne allarmava un commissario del ministero degli Interni nell'estate del 1793, riferendo che «les ouailles huguenotes, se souvenant avec une pieuse douleur de la persécution, ne regardent la loi sur les prêtres réfractaires que sous un point de vue religieux et leur rendent évangéliquement le bien pour le mal. Ils ferment les yeux sur la conduite de ceux qui, au lieu de se soumettre à la loi, se tiennent cachés dans les galetas où ils disent la messe à quelques-uns d'entre leurs partisans»[190].

Per quanto riguarda le ricadute più immediatamente politiche dell'appartenenza riformata, conviene ribadire come l'unità politica rivoluzionaria dei protestanti avesse cominciato ad incrinarsi nel 1792, in modo accentuato nei contesti urbani del dipartimento del Gard, per poi disfarsi con la crisi federalista: come abbiamo accennato nell'introduzione, dopo tre anni di solido dominio l'élite mercantile di Nîmes, schieratasi contro la Convenzione, fu complessivamente esautorata dall'amministrazione municipale e dipartimentale. Gli artigiani e i salariati protestanti presero le parti di un Comune composto da rivoluzionari quasi tutti di origine cattolica. E se due pastori come Rame e Dumas dovevano essere nominati al Dipartimento, due ministri compromessi col federalismo quali Pierre Ribes e Pierre Soulier sarebbero stati ghigliottinati dietro sentenza di un tribunale rivoluzionario in cui sedeva anche un possidente protestante di Saint-Jean-du-Gard[191]. La campagna scristianizzatrice avrebbe aggiunto un nuovo elemento di discordia, che nelle Basses-Cévennes fu pronto a scoppiare. Ma anche la penosa scena del settantaseienne Paul Rabaut – il vecchio leader della chiesa del Deserto – sbeffeggiato e condotto in prigione su un asino, colpevole di essere

---

[190] Cit. in Ch.-H. POUTHAS, *Une famille de bourgeoisie française de Louis XIV à Napoléon*, Paris, Alcan, 1934, p. 123. Per casi di refrattari accolti e nascosti in case protestanti, cfr. C. NICOLAS, *Histoire de Génolhac*, Nîmes, Chastanier, 1990, p. 155; Association Le Mont Bouquet, *Lussan. Entre Cèze et Uzège*, Nîmes, Lacour, 1992, pp. 132, 160; DELON, *La Révolution en Lozère*, cit., p. 545.

[191] Cfr. G. LEWIS, *The Second Vendée. The Continuity of Counter-Revolution in the Department of the Gard*, Oxford, Clarendon, 1978, pp. 60-75. Le carte del processo Ribes (pastore di Aiguesvives) e Soulier (pastore di Sauve) in ADG L3039 e 3054 (tribunale rivoluzionario), e Bibliothèque SHPF, ms. 60, ff. 13*r*-16*r*. Entrambi avevano abdicato.

padre di tre proscritti girondini e oltretutto *fanatique* (avendo rifiutato di rinunciare alla *qualité* di un ministero che, per motivi di età, ormai non esercitava più)[192], contrassegnava la crisi acuta, anche se non irreversibile, dell'armonica convergenza tra protestantesimo e Rivoluzione che aveva preso piede fin dall'Ottantanove.

La convinzione e persino l'entusiasmo con cui diversi pastori, assieme ad alcune fasce di laicato, accolsero gli strappi scristianizzatori della Repubblica giacobina, restano comunque a testimonianza di quale forza creatrice e distruttiva posseggano, a tratti, le grandi rivoluzioni emancipatrici: capaci di trasformare gli esponenti di comunità oppresse, lungamente impegnate nella difesa della propria distinzione e delle proprie libertà, in individui che promuovono la cancellazione di tutte le appartenenze del passato e sperano l'avvento, su nuove basi, di una definitiva fraternità tra identici. Momenti di simile tensione, violenza e generosità, hanno tuttavia vita breve: quando le rivoluzioni invecchiano e ammettono di non poter ottemperare a tutte le loro promesse[193], si riattivano i riflessi comunitari, alla visione della fratellanza si sostituisce la pratica della libertà e l'indifferenza religiosa, se pure non arretra oltremodo nelle coscienze, cede il passo a espressioni di adesione confessionale e conformismo comunitario da cui ricominciano peraltro a passare i canali della rispettabilità sociale.

FRANCESCO DEI
f.dei@sns.it

[192] Cfr. C. RABAUD, *Paul Rabaut, apôtre du Désert*, Paris, Fischbacher, 1920, pp. 180-181.

[193] Cfr B. BACZKO, *Come uscire dal Terrore*, Milano, Feltrinelli, 1989 (ed. fr. Paris, Gallimard, 1989), pp. 294-296.

Appendice

Concordanze tra calendario repubblicano e calendario gregoriano

Anno II

Vendemmiaio	1°	22 settembre 1793
	10	1° ottobre
	20	11
	30	21
Brumaio	1°	22
	10	31
	11	1° novembre
	20	10
	30	20
Frimaio	1°	21
	10	30
	11	1° dicembre
	20	10
	30	20
Nevoso	1°	21
	10	30
	12	1° gennaio 1794
	20	9
	30	19
Piovoso	1°	20
	10	29
	13	1° febbraio
	20	8
	30	18
Ventoso	1°	19
	10	28
	11	1° marzo
	20	10
	30	20
Germinale	1°	21
	10	30
	12	1° aprile
	20	9
	30	19
Floreale	1°	20
	10	29
	12	1° maggio
	20	9
Pratile	1°	20
	10	29
	13	1° giugno
	20	8
	30	18
Messidoro	1°	19
	10	28
	13	1° luglio
	20	8
	30	18
Termidoro	1°	19
	10	28
	13	1° agosto
	20	7
	30	17
Fruttidoro	1°	18
	10	27
	13	1° settembre
	20	6
	30	16
Sanculottidi	1°	17
	5°	21 settembre

NOTE E DOCUMENTI

Tre documenti del giugno-luglio 1561 concernenti i valdesi

Introduzione

I brevi documenti inediti che presentiamo, pur non rappresentando un radicale cambiamento di prospettiva nella valutazione della fase immediatamente successiva all'accordo di Cavour del 5 giugno 1561 (stabilito tra il rappresentante dell'autorità sabauda Filippo di Savoia-Racconigi e i delegati delle comunità valdesi che poneva fine al conflitto noto come "guerra del Signore della Trinità") contribuiscono a precisarne il contesto e a confermare ipotesi già avanzate dalla storiografia valdese di inizio Novecento sorrette, però, da fragili basi documentarie.

Nello specifico la prima lettera che pubblichiamo[1] è successiva di appena tre giorni all'accordo, e dietro le iniziali «M.T.» con cui è firmata, si può facilmente individuare la forte personalità del pastore di Pragelato, Martin Tachard. Per chiarirne il contesto è necessario entrare brevemente nel merito delle trattative che portarono all'accordo di Cavour tra il Duca Emanuele Filiberto di Savoia e i valdesi[2] le quali, seppur per interposta persona e senza nessun carattere di ufficialità, non furono praticamente mai interrotte durante tutto il periodo della guerra, iniziata a fine

[1] L'utilizzo del plurale non è casuale, in quanto il presente contributo è frutto della collaborazione tra Albert de Lange che ha procurato copia dei documenti ed è stato prodigo di suggerimenti, Valerio Coletto che li ha trascritti, Piercarlo Pazé che li ha rivisti e fornito preziose indicazioni, e il sottoscritto che firma la presente introduzione ringraziandoli sentitamente.

[2] Mi avvalgo largamente per questa sintesi dell'esposizione fattane nella *Introduzione* alla riedizione moderna della *Histoire memorable de la guerre faite par le Duc de Savoye contre ses subjectz des Vallées* [1561], a cura di E. Balmas, V. Diena, Torino, Claudiana, 1972, pp. 46-52.

ottobre 1560[3]. In questa sede è però sufficiente partire dal successivo mese di febbraio: il giorno 25 – e cioè solo a poche settimane di distanza dal severissimo decreto emanato il 1° febbraio contro gli abitanti di Angrogna, volto a privarli di tutti i «privilegi, franchimenti, libertà e franchisie» di cui sino ad allora avevano goduto – il duca Emanuele Filiberto di Savoia invia una missiva al capo militare della spedizione, conte Giorgio Maria Costa, signore della Trinità. In essa il Duca indica chiaramente di essere disposto a trattare: i valdesi avevano avanzato delle proposte di composizione giudicate dal Trinità poco convincenti, ma Emanuele Filiberto, che teneva d'occhio anche la situazione internazionale, era di diverso avviso[4]. Si trattava ancora solo di una cauta apertura, ma a Corte il partito filo-francese favorevole alla pace – che aveva in Filippo di Savoia, conte di Racconigi, il suo esponente più attivo – non mancava di trarne incitamento per proseguire nei propri sforzi. Il 9 aprile il Duca dalla sua residenza di Vercelli, informava il Trinità di aver autorizzato il Racconigi ad avviare le trattative[5], e già il 16 aprile quest'ultimo poteva informarlo che un primo contatto era stato stabilito: i valdesi volevano scrivere alla consorte del Duca, Margherita di Valois (sorella del defunto re di Francia, ben disposta verso i Riformati), ed inviarle anche due emissari, perciò si richiedevano indicazioni sul comportamento da seguire[6].

Questo tentativo di un incontro diretto con la Duchessa non ebbe per il momento seguito poiché pochi giorni dopo, il 23 aprile, il Racconigi mandava al Duca una supplica ricevuta da «quelli delle Valli [...] la dominica di sira prossimamente passata». Si tratta, probabilmente, del documento conservato insieme a numerosi altri negli Archivi di Stato di Torino tra le lettere dei Savoia Racconigi, e ripubblicato da Arturo Pascal[7]: al di là delle formali espressioni di sottomissione, esso è molto duro nel suo contenuto e contempla in particolare una condizione («qu'il lui plaise [al Duca] faire retirer les garnisons qui ont esté constituéez pour abolir nostre

---

[3] Arturo PASCAL, nel suo *Fonti e documenti per la storia della campagna militare contro i valdesi negli anni 1560-1561*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi» (d'ora in poi BSSV), 110, 1961, pp. 51-125, ha tentato di ordinare e di classificare in uno studio d'insieme tutta la documentazione disponibile su quel periodo, mostrando però di non conoscere l'importante lettera cit. *infra*, alla nota 18.

[4] Sulla situazione internazionale cfr. P. MERLIN, *Dal Piemonte all'Europa. I risvolti internazionali della politica antiereticale di Emanuele Filiberto di Savoia*, in BSSV, 177, 1995, pp. 74-86.

[5] Il Duca al Trinità: cfr. PASCAL, *Fonti*, cit., doc. L: «scriviamo a Monsignor di Racconigi che debitamente procuri con dignità sua e nostra di haver occasione di tirar questi a parlar seco et trattar questo espediente».

[6] Racconigi al Duca, in PASCAL, *Fonti*, cit., doc. LVI: «par che lhoro havessino animo di scriver alla serenissima Madama e non sol scriver una letera ma mandarli duoi per conferir con Sua Altezza». Racconigi si affrettava ad aggiungere consigli di clemenza, poiché «l'esserli rigido non ha potuto giovar».

[7] PASCAL, *Fonti*, cit., doc. LVIII.

religion») che lo rendeva praticamente inaccettabile alla controparte. Il Racconigi infatti ne disapprovava tono e contenuto[8], tuttavia non disarmava nella sua paziente opera e scriveva al Duca di aver mandato nelle Valli un suo uomo di fiducia (tale Battista Gratiis) con l'incarico di ammansire quegli ostinati ed indurli a scrivere alla Duchessa. Dalla lettera emerge anche che il Duca era favorevole all'ipotesi di un contatto diretto tra la Duchessa e i delegati valdesi. Il Racconigi si scusa di non averlo adeguatamente favorito, ma si propone di rimediare:

> Et perché quando io l'espedi per le valli [il suo uomo] non havea anchor havuta nova della mente di Vostra Altezza, per questo non si mandanno alcuni delle valli da la Serenissima Madama. Ma al ritorno che farà detto Gratiis piacendo a Vostra altezza, che si mandino se trovarà modo ch'essi lo ricercaranno et se mandaranno. Et a mio giudicio me par più reputation di Vostra Altezza che prima ch'andar habianno scritto[9].

La lettera attesa arrivò l'indomani, 24 aprile, e subito il Racconigi informava il Duca di averla inoltrata alla Duchessa. Si tratta molto probabilmente del documento ritrovato e pubblicato nel 1914 da Giovanni Jalla[10]. Il tono è molto diverso rispetto a quello assunto in precedenza: sono scomparse le richieste ultimative, sostituite da due preghiere avanzate «en toute humilité par les entrailles de la misericorde de Dieu» vale a dire la restituzione dei prigionieri e dei beni confiscati, e la concessione di un *interim* – ad imitazione di quanto aveva fatto recentemente il re di Francia – «jusques au concile general, auquel sera resolu quelle religion on devera vivre».

Il Duca prende conoscenza, non senza una punta di irritazione, di quella lettera («mi maraviglio che quattro gatte d'Angrogna, che sono ridutte a starsi ne le cime di monti, presumano trattar in nome di quelli di Lucerna, di San Martino et de la Perosa») ma, in fin dei conti, «lasciando a parte molte cose», accetta l'idea dell'accordo, fissandone le condizioni generali in un suo messaggio al Racconigi del 26 aprile[11]. Quasi certamente allegata alla lettera del Duca è la missiva della

---

[8] Aveva chiarito ai delegati valdesi «che non mi pareva conveniente ch'el suddito vuolesse capitolar col suo signore, e che tal cosa non si doveva far che tra pari et non tra il suddito et il Signore, et oltra di questo che trovava delle domande nella loro letera quali non eranno licite né da esser ricerchate da qualunche fidele et obbediente suddito, et quanto maggiormente da loro quali haviano offesa Vostra Altezza et quali ricercavano perdono et misericordia da quella; et che tra tutte vi era il secondo Cappo [il ritiro incondizionato delle truppe] che se fuosse inteso da Vostra Altezza saria causa di levar da quella ogni buono animo qual verso d'essi potria havere» (Racconigi al Duca, in PASCAL, *Fonti*, cit., doc. LIX).

[9] *Ibid.*

[10] G. JALLA, *Storia della Riforma in Piemonte*, v. I: *Fino alla morte di Emanuele Filiberto (1517-1580)*, Torino, Claudiana, 1914 (rist. anast. 1982), pp. 167-168.

[11] Il Duca al Racconigi, 26 aprile 1561, cfr. PASCAL, *Fonti*, cit., doc. LXIII.

Duchessa al Racconigi, già pubblicata da altri e ripresa anche da A. Pascal[12] che conferma, come c'era da attendersi, le buone disposizioni della Duchessa nei confronti dei valdesi, ma ce la mostra anche particolarmente severa sul punto della ribellione e della resistenza armata («le delict de rebellion et d'avoir prins les armes ne se peult aucunement excuser»), e contiene un pressante appello al Racconigi affinché induca «les susdits peuples» ad accettare le condizioni fissate dal Duca.

Il Racconigi riprende a tessere le fila dell'accordo e riesce nei giorni seguenti ad avere un abboccamento notturno con tre delegati di «quei d'Angrognia», ai quali fa conoscere le condizioni mostrando altresì la lettera della Duchessa. Il 3 maggio ne rende conto al Duca in questi termini:

> Furono molto attenti nel udirmi, massime dichiarandoli la pia opera che per loro aveva fatto la Serenissima Madama. Il tutto inteso, ringratiorono la Maestà Divina che tanto bene lor fusse concesso di aver gratia appresso Sua Altezza [...] et vedendo la lettera di Madama si messero in stato di adorarla[13].

Pressati dal Racconigi, i delegati ripartirono «dimostrando segni grandissimi di contentezza» promettendo per il giorno seguente «la universale resolutione». Tale «universale resolutione» è senza dubbio rappresentata dal memoriale in sei punti indirizzato al Racconigi, anche questo già pubblicato da G. Jalla[14]. Esso si apre con un'esplicita allusione alla lettera della Duchessa[15] e contiene una puntuale formulazione di controproposte ai vari punti d'accordo prospettati dal Duca.

L'opuscolo di propaganda filo-riformata stampato nel 1561 e intitolato *Histoire memorable de la guerre faite par le Duc de Savoye contre ses subjectz des Vallées*[16], ci fornisce a questo punto una nuova importante tessera del *dossier* relativo alle trattative, in quanto pubblica una «Requeste envoyee par les Vaudois a l'Excell. Madame Marguerite, sur le fait de l'accord qui est commencé, à traicter», da cui si apprende che i valdesi, oltre ad aver inviato al Racconigi il loro memoriale, avevano contemporaneamente scritto anche alla Duchessa. Lo si ricava dalle prime righe di tale documento che fa riferimento sia alla precedente lettera della Duchessa, sia alle

---

[12] PASCAL, *Fonti*, cit., doc. LXIV.

[13] Racconigi al Duca, in PASCAL, *Fonti*, cit., doc. LXVIII.

[14] JALLA, *Storia della Riforma in Piemonte*, cit., I, pp. 168-169.

[15] «nous avons ouy la Response de la bonne et vertueuse Dame madame la Duchesse, par laquelle nous avons bien cogneu sa singuliere affection envers la gioire de Dieu et aussi la pitié et compassion que elle a de nous ses pauvres et humbles subjects».

[16] Ripubblicato – con ampia introduzione, apparato critico e traduzione italiana a fronte – da E. Balmas e V. Diena (op. cit. alla nota 2). Secondo i più recenti studi l'autore di questo testo anonimo va molto probabilmente identificato nel pastore Scipione Lentolo (cfr. E. FIUME, *Scipione Lentolo.1525-1599. «Quotidie laborans evangelii causa»*, Torino, Claudiana, 2003, pp. 231-237).

parole del Racconigi stesso, che aveva esaltato l'importanza del suo intervento[17]. La rilevanza di questa fonte (conservataci peraltro solo nella versione a stampa)[18] è notevole perché, insieme ai due memoriali inviati al Racconigi nei mesi di aprile e maggio, serve da interpretazione circa le proposte valdesi in vista della stipulazione dell'accordo di Cavour. Benché il memoriale dei primi di maggio e la «Requeste» a «l'Excell. Madame Marguerite» siano sostanzialmente uguali per il loro contenuto di fondo, essi hanno una ben diversa lunghezza: molto più ampia, cioè, più eloquente e suasiva la «Requeste» rispetto al memoriale, tanto che la seconda può servire da illustrazione e commento al primo.

Venendo ora alla lettera dell'8 giugno alla *Compagnie des Pasteurs de Genève*, che qui pubblichiamo, Martin Tachard fa direttamente riferimento «aux Articles droisés à la Duchesse, que vous envoye» (ci svela così, tra l'altro, il tramite mediante il quale tale documento pervenne a Ginevra consentendone la stampa nell'*Histoire Memorable*). Ma l'aspetto più rilevante che emerge dalla lettera è il disappunto suo e di una parte dei maggiorenti delle Valli rispetto al risultato conseguito nell'accordo di Cavour relativamente a tre punti specifici già contenuti nella «Requeste» (e oggetto di contestazione da parte sua) così formulati:

> Puis quant à la Messe, sermons et autres ceremonies selon l'Eglise Romaine, s'il plaist à son Altesse que cela se face en noz parroisses, nous ne le pouvons ny voulons empescher et ne sera fait tort aucun, oultrage ny villainie, ny à ceux qui le feront, ny à ceux qui y voudront participer, mais seulement supplions n'estre point contraincts de communiquer avec eux, ny contribuer aux despences, ny leur donner faveur ny consentement aucun.
>
> Quant au fait des predications et assemblées, nous sommes contens que cela se face és lieux accoustumez, et és autres lieux des Vallées où seront des fideles requerans la predication de l'Evangile.
>
> Quant aux forteresses, par ce que celles qui y sont encores ont donné jusques à present grand travail et empeschement à nostre Religion, sans les dommages faits tant à nous qu'à noz biens: à ceste cause nous doubtons que celles qu'on voudrait faire de nouveau ne soyent occasion d'assez plus grand travail pour nous. Au moyen de quoy nous supplions pareillement son Altesse, qu'il luy plaise nous faire ceste grace et faveur d'accepter noz personnes en lieu de forteresses. Les lieux sont assez forts d'eux mesmes, et quant il luy aura pleu nous recevoir en sa protection, moyennant la grace de

[17] «avons entendu tant par les lettres de V. Excel. a monsieur de Raconis que par paroles du mesme Seigneur, comment il vous plaist nous tant favoriser».

[18] Arturo Pascal nella sua rassegna sulle *Fonti e documenti*, cit., non tiene conto dell'esistenza di questa importante «Requeste» formulata dai valdesi alla Duchessa Margherita.

Dieu, nous le servirons de telles murailles qu'il n'y en faudra point d'autres[19].

Ora, comunica Tachard alla *Compagnie des Pasteurs* di Ginevra, «Nostre regret est plus sur le restablissement de la ydolatrie, que du fort, combien que sachons estre edifïié pour tout exterminer». Il dissenso maggiore, quindi, più che sulla ventilata costruzione di un forte a Villar Pellice, è relativo alla clausola – pienamente recepita nell'accordo di Cavour – che consente il ristabilimento della Messa cattolica nei luoghi dove i valdesi possono contemporaneamente tenere i loro culti. Probabilmente Tachard deve anche aver avuto motivi di risentimento personale su quell'accordo firmato tre giorni prima, dato che veniva stabilito che nelle valli soggette ai Savoia potessero predicare Ministri provenienti da ogni parte, ad esclusione di uno: lui stesso[20]; ma di questo egli non parla. Manifesta piuttosto la sua forte contrarietà ad un modello di convivenza – quello di due campanili (uno cattolico, l'altro riformato) in ogni villaggio – modello che invece, con qualche interruzione nel corso di varie persecuzioni, sarà destinato a essere mantenuto nel territorio-ghetto delle valli Pellice, Germanasca e sponda destra del Chisone fino al 1848. Al contrario nelle terre francesi dell'alta val Chisone – ossia in Val Pragelato, dove Tachard si trovava ad operare – l'altro modello dell'unico campanile si attuerà fino all'editto di Nantes del 1598 (e in realtà di fatto fin verso il 1630)[21]. Ci troviamo di fronte, dunque, a una forte diversità di strategie politico-religiose destinata a ripresentarsi nelle guerre di religione che di lì a pochi mesi – il massacro di Wassy del 1° marzo 1562 è alle porte – sconvolgeranno la Francia intera e di cui lo stesso Tachard (impiccato a Tolosa il 6 luglio 1567) cadrà vittima.

---

[19] L'articolo 15 dell'accordo, però, su questo punto faceva poche concessioni: «Per che si sa che 'l Principe nelli suoi paesi puo far fare delli forti al suo paese al suo piacere senza possergli esser contradito d'alcuno de suoi vassalli ne suditi, per luoro levar alcun sospetto che poria nutrirsi nel animo delli pred.i di d.e valli, segli dechiara che di qui a alquanti giorni S.A. forsi fara far un forte nel loco dil Villar, senza però Costo di d.o Luogho e valli, salvo in quel tanto loro parera agiuttar amorevol.te Il suo principe, qual fatto piacendo a Iddio si provedera di govvernatore e Cappitano, tal che non attendera che al servitio di S.A. senza però Costo ne di Conscientia ne di Robba». Il testo è citato nella versione datane da JALLA, *Storia della Riforma*, cit., p. 175; cfr. anche *Storia delle persecuzioni e guerre contro il popolo chiamato valdese*, a cura di E. Balmas e C. A. Theiler, Torino, Claudiana, 1975, p. 198.

[20] Cfr. infatti l'articolo 16 dell'accordo (riportato nella versione cit. alla nota precedente): «Serà permesso a i pred.i [uomini delle Valli], prima che mandar via li ministri quali piacerà à S.A. ordinar che sijno mandati via, ellegere e haverne d'altri in luogo loro *pur che non s'ellegano mastro Martino di Pragella*, né manco possino transmutar d'un loco a l'altro delle valli alcuno di quelli de quali sarà ordinato andar via» (il corsivo è mio).

[21] A tal proposito rinvio al fondamentale libro di B. PAZÉ BEDA, P. PAZÉ, *Riforma e cattolicesimo in Val Pragelato 1555-1685*, Pinerolo, Alzani, 1975. Un sentito ringraziamento a Piercarlo Pazé per i suoi suggerimenti che ho qui largamente utilizzato.

La lettera qui pubblicata conferma inoltre pienamente la tesi, avanzata per la prima volta da G. Jalla nel 1914, che nel mondo valdese il recepimento dell'accordo di Cavour fosse avvenuto non senza contrasti, in particolare da parte degli appartenenti all'ala più intransigente del corpo pastorale delle Valli tra cui ora possiamo con sicurezza individuare i ministri di Bobbio (Humbert Artus), di Fenestrelle (Cosme Brevin) e di Pragelato (Martin Tachard)[22]. Come scriveva Jalla, «i più bollenti fra i difensori delle Valli, nei quali credo di poter annoverare i pastori Lentolo ed Artus, volevano che si insistesse energicamente finché il Duca concedesse piena libertà; gli altri, col Noël, stimavano prudente di accontentarsi di ciò che si era potuto ottenere. I pastori di Ginevra, interrogati in proposito, risposero il 12 luglio, "aux frères de Piedmont"»[23] appoggiando risolutamente il partito moderato.

Da questa missiva dell'8 giugno 1561 si ricava inoltre la definitiva smentita di un'altra ipotesi avanzata da Jalla (e già messa fortemente in questione dal sottoscritto) che l'anonimo ministro arso vivo a San Germano il 2 agosto 1560 – durante le fasi immediatamente precedenti alla guerra – potesse identificarsi con Jean Lauvergeat, visto che questi alla data della lettera era ancora vivo e si trovava in stato di detenzione a Manosque, in Provenza[24]. Sempre in questo breve scritto di Tachard si coglie anche la disillusione sul fatto che «le peuple est en grande pouvreté et n'a esté assisté par les Eglises de Provence». Per capire le aspettative andate deluse va tenuto presente quanto riferito in proposito dallo storico e moderatore valdese Pierre Gilles nel 1644:

> Pour toutes ces menaces, & appareils les Reformés ne perdoyent point courage, s'asseurans que le Tout puissant qui les avoit tant favorisés jusques alors, ne les abandonneroit pas à l'advenir: & furent ensemble encouragés par une troupe de vaillans hommes qui leur arriva de Provence au secours, & qui firent par experience cognoistre leur courage, & valeur, & en outre

[22] Per i profili biografici dei personaggi qui menzionati si rinvia all'Appendice dell'articolo di D. Tron, *La creazione del corpo pastorale valdese e la Ginevra di Calvino*, in BSSV 207, 2010, pp. 134-161.

[23] Jalla, *Storia della Riforma*, cit., v. I, p. 181; cfr. anche J. Jalla, *Correspondance ecclésiastique vaudoise du seizième siècle*, in «Bulletin de la Societé d'Histoire Vaudoise» (d'ora in poi in BSHV) 33, 1914, p. 81: «Le traité de Cavour ne satisfaisait pas les bouillants, comme Lentolo, Brevin, etc., qui croyaient que les victoires des Vaudois leur donnaient le droit d'exiger des conditions meilleures. Noël, que Lentolo dépeint, à plus d'une reprise, comme trop enclin à se laisser abuser par l'ennemi, se fiait à la parole de la duchesse». Si noti che Jalla inserisce anche il pastore Scipione Lentolo come appartenente al gruppo dei dissidenti sebbene questi, trovandosi a Ginevra a partire da febbraio 1561 e quindi durante tutta la fase delle trattative aperte con il Racconigi, non abbia certo potuto contribuire direttamente alla contestazione di specifici articoli sottoscritti a Cavour.

[24] Anche qui ci permettiamo di rinviare allo stato della questione presentato in Tron, *La creazione del corpo pastorale*, cit., p. 92, nota 37 e in Appendice la voce n. III, dedicata a *Joannes Vineanus*.

apporterent la lettre suivante escrite par le Sieur de Mercure, un des principaux Pasteurs des Eglises de Provence addressee

À Messieurs, & freres, Ministres, Syndiques, Conseillers, & Peuples des Vaux d'Angrogne, la part où est besoin.

Le Dieu des armees vous vueille fortifier par nostre Seigneur Iesus Christ, en la force de son S. Esprit. Amen.

Chers Seigneurs & frères. Les presens porteurs vous feront apparoir, quel est le bon vouloir des Eglises de Provence, lesquels apres avoir faict toute diligence se sont mis en chemin avec les premiers, qui de iour en iour sont suivis à la file. Christophle Tour est encore deçà pour diligenter de chasser tout devant soy, & y aller lui-mesme, comme il a esté esleu par le Synode Provincial à ce faire. Cependant au Nom Dieu, ayez courage, car vostre ennemi se peut asseurer à sa grande confusion de sa ruine prochaine, & vous de delivrance merveilleuse: comme iusqu'à present avez senti son paternel secours. Et cela soit pour recommandé que quoy que l'on face, on ne s'appuye point sur les forces de la chair, & que justement vous protestiez de faire vos efforts contre vostre volonté, & a vostre grand regret, & pour ne renoncer à l'Evangile de Christ. Cependant que ce soit dit fraternellement, estans fort bien asseurés de vostre bon conseil. En tel endroit faisant fin, vous presentons les tres affectionnees recommandations de tous les freres de nos Eglises: prians derechef le Seigneur vous vouloir assister par la force de son S. Esprit, & vous estre seure forteresse. De L'ormarin ce 5. de May, par

Vostre treshumble & serviteur, DE MERCURE,
au nom des Eglises de Provence.

Les soldats susdits arrivés de Provence, ne portoyent pas tel respect aux soldats qui tomboyent entre leurs mains: ni mesme aux habitans Papistes, comme avoyent accoustumé de faire ceux des Valees: tellement que si l'acheminement à la paix n'eut fait faire alte à ceux qui s'acheminoyent pour suivre, il y en eut eu de fort mal traités: mais lors qu'il sembloit que tout se disposast d'un costé & d'autre à continuer avec plus d'ardeur, la persecution cruelle d'un costé, & de l'autre la vigoureuse defense, Dieu y pourveut par la paix qui se fit, comme s'ensuit[25].

[25] P. GILLES, *Histoire ecclesiastique des Eglises Reformees recueillies en quelques Valees de Piedmont, & circonvoisines, autrefois appelees Eglises Vaudoises…*, Genève, Jean de Tournes, 1644, cap. XXVII, pp. 166-167 (riediz. moderna a cura di P. Lantaret, Pinerolo, Chiantore & Mascarelli, 1881, v. I, pp. 277-279). La località dalla quale il pastore De Mercure scrive la lettera è manifestamente Lourmarin, uno dei villaggi provenzali di consolidato insediamento valdese (seconda metà del XV secolo).

Come accennato da Jalla nel brano citato alla nota 23, il 12 luglio 1561 la *Compagnie des Pasteurs* reagì ai dissensi interni relativi agli articoli sottoscritti a Cavour con una lettera «aux frères de Piedmont», che molto probabilmente vedeva anche il coinvolgimento diretto di Calvino, in cui la Compagnia richiedeva la sottomissione dei valdesi al Duca e la rinuncia, in ogni caso, al prolungamento del conflitto, perché ciò avrebbe potuto condurre solo a risultati peggiori di quelli raggiunti fino ad allora, e forse perfino a un disastro[26]. Molto probabilmente la Compagnia fu informata sulla situazione direttamente dalla delegazione valdese recatasi a Ginevra, prima tappa di un viaggio nei centri del protestantesimo mitteleuropeo per raccogliere aiuti per la ricostruzione delle Valli, devastate dalla guerra[27]. La delegazione era composta dal pastore del Tagliaretto (ossia di Torre Pellice), Claudio Bergio – uno dei firmatari dell'accordo di Cavour – e dal notaio Raymond Chabriol, "anziano" della medesima comunità, i quali portavano con sé una lettera di accreditamento datata 30 giugno 1561, nella quale dieci pastori chiedevano il sostegno del consiglio di Ginevra: è questo testo, conservatoci in una copia coeva, che qui pubblichiamo come secondo documento[28].

Al fine di una sua rapida contestualizzazione richiameremo il fatto che Calvino accolse benignamente il Bergio e il suo compagno, promettendo loro l'invio di fondi e fornendoli di una lettera di presentazione datata 14 luglio per i ministri di Zurigo[29]. Ginevra infatti non era in grado di dare molti supporti finanziari, e d'altra parte indirizzare gli inviati a Berna non sembrava molto opportuno, considerati i rapporti non proprio sereni tra le due città in quel periodo[30]; bisognava quindi con-

---

[26] JALLA, *Correspondance ecclésiastique*, cit., pp. 80-81 (Jalla ha trascritto la lettera dalla BPU de Genève, Correspondance ecclésiastique, VI 22, con errata attribuzione al 1567); cfr. anche JALLA, *Storia della Riforma*, cit., p. 182.

[27] Per questa missione si veda JALLA, *Storia della Riforma*, cit., pp. 197-198 e JALLA, *Correspondance ecclésiastique*, cit., pp. 84-85. Cfr. Inoltre la *Correspondance de Théodore de Bèze recueillie par Hippolite Aubert, publiée par Henri Meylan, Alain Dufour*... et alii, Genève, Droz, vol. III, pp. 125-131.

[28] Arch. di Stato di Ginevra, *Copies de Lettres*, v. VI, f. 213v-214, menzionata in *Histoire memorable*, cit., pp. 22-23 (nota 5), cfr. anche p. 41.

[29] Cfr. JALLA, *Storia della Riforma*, cit., p. 197; *Histoire memorable*, cit., pp. 57-58.

[30] Tuttavia anche Berna alla fine contribuì. Cfr. JALLA, *Storia della Riforma*, cit., p. 198 nota 4; JALLA, *Correspondance ecclésiastique*, cit., p. 85; *Correspondance de Théodore de Bèze*, cit., III (1559-1561), p. 299. Si tengano anche presenti le informazioni forniteci da A. RUCHAT, *Histoire de la Réformation de la Suisse*, t. VI, Lausanne, Ducloux, 1836, p. 394: «Les pauvres Vaudois épuisés par les dépenses que leur avait causées la guerre, ne trouvèrent point de meilleur moyen pour rétablir leurs affaires que de recourir à la charité des puissances protestantes. Ils envoyèrent quelques ministres collecter en Allemagne et en Suisse. L'électeur palatin entr'autres leur donna mille florins de Rhin et les Seigneurs de Berne six cents livres de leur monnaie. Le duc de Wirtemberg envoya aussi six cents florins d'or et la ville de Schaffhouse soixante. Tout cela fut adressé à l'état de Berne, afin qu'il le fît toucher aux Vaudois».

tare sulla solidarietà dei pastori di Zurigo, in particolare su quella di Bullinger. Dopo la prima tappa ginevrina (prolungatasi almeno fino al 28 luglio, come attesta il terzo documento che pubblichiamo), analoga calorosa accoglienza ricevettero i due inviati valdesi a Neuchâtel, ove furono ascoltati con benevolenza di fronte al Consiglio e ottennero la promessa di una raccolta di fondi. Di ancor maggior rilievo per il successo della loro missione fu il fatto che a Neuchâtel il venerabile e illustre riformatore Guglielmo Farel, malgrado la rispettabile età di settantadue anni, si unì a loro per accompagnarli per il resto del viaggio. A Bienne il Consiglio promise di promuovere tra i cittadini una raccolta di fondi a cui avrebbe poi aggiunto un contributo del tesoro pubblico: l'intera somma sarebbe stata inviata a Neuchâtel per essere quindi trasmessa a Ginevra. A Basilea la delegazione valdese non si fermò dato che il Consiglio non era in sessione e si recò subito a Mülhausen ove godette della protezione del pastore Conrad Finck. Nella prima settimana di agosto i delegati ritornarono a Basilea dove furono accolti dall'influente Simon Sulzer che pronunciò a favore della loro causa un'efficace orazione dinanzi al Consiglio allora riunito. Ciò ebbe l'effetto di procurare loro non solo la promessa di un'assistenza finanziaria, ma anche lettere di presentazione per la città di Strasburgo, per vari principi tedeschi e persino messaggi di intercessione rivolti al Duca e alla Duchessa di Savoia.

Il Farel accompagnò i due valdesi anche nella successiva tappa del loro viaggio: una puntata in Germania con sosta a Stoccarda e Tubinga, dove furono accolti il 25 agosto da Pier Paolo Vergerio, nonostante la sua aperta disapprovazione circa gli sviluppi determinatisi nel movimento valdese nel corso degli ultimi anni. Senza rallentare il ritmo del loro viaggio i tre inviati giunsero il 30 dello stesso mese a Zurigo dove presentarono la raccomandazione di Calvino e ricevettero da Bullinger promesse di appoggio e lettere. Il 3 settembre erano di nuovo a Neuchâtel: qui, in virtù degli sforzi di Christofilo Fabri, il Bergio ricevette la somma di 246 libbre e 2 denari dal conto del defunto Pierre de Vingle, il quale nel 1535 aveva stampato la Bibbia di Olivetano con un ingente sussidio da parte dei valdesi del Piemonte. Inoltre il Fabri inviò a Pierre Viret, allora a Ginevra, una lettera nella quale si proponeva di vendere i restanti volumi usciti dalla tipografia del Vingle a favore dei bisognosi valdesi «en deduction du reste de 800 écus qu'ils fournirent pour imprimer la Bible de 1535». Non sappiamo se il Viret accettò la proposta, ma in ogni caso l'8 settembre il Bergio era nuovamente a Ginevra per ringraziare il Consiglio della generosità dimostrata e dell'aiuto prestato. Aveva, tuttavia, un'ulteriore richiesta da sottoporre: che il ministro e i diaconi della Chiesa italiana di Ginevra fossero autorizzati ad agire come intermediari per la trasmissione dei fondi da lui non ricevuti direttamente nel corso del viaggio e che in breve sarebbero confluiti a Ginevra per

proseguire poi verso le Valli. Calvino non solo aderì alla richiesta, ma aggiunse «un petit present de 50 écus»[31].

Le donazioni affluirono a Ginevra nel corso dell'autunno, come viene testimoniato, per esempio, da una lettera inviata a Calvino da Strasburgo a firma di Girolamo Zanchi e Guglielmo Houbraque, con cui veniva annunciata la partenza di un certo italiano, Giacomo Campagnola, con i fondi destinati ai valdesi e raccolti tra gli evangelici di Lorena. Il 31 dicembre 1561 il pastore Etienne Noël scriveva al Consiglio di Ginevra per testimoniare la gratitudine delle comunità valdesi[32].

Ritornando alla lettera del 30 giugno 1561, qui pubblicata, va ancora osservato che essa è stata sottoscritta da dieci ministri, quattro autoctoni delle Valli e sei forestieri di origine francese, in rappresentanza di nove comunità, di cui solo sei ubicate nei confini sabaudi – Angrogna, Bobbio, Villar, Tagliaretto (ossia Torre) in Val Pellice, Pinasca e Perosa nella parte bassa della Val Chisone – e tre invece nell'area delfinale soggetta alla Francia – Mentoulles, Fenestrelle e Pragelato, in

[31] Ecco quanto attestano in proposito i Registri del Consiglio di Ginevra: «Claude Bergio, ministre de la vallee d'Angrogne, vient remercier le conseil des bons offices que nous avons procurés a ceux de cette Vallee par nostre recommandation auprès des Princes et Etats protestants, laquelle leur a procure une subvention considérable pour soulager l'extrême misère ou les a réduits le Duc de Savoie, par la cruelle guerre qui leur a faite. Priant le Conseil de leur faire tenir par le moyen, des ministres et diacres de l'église italienne les secours que les dits Etats et Princes ont promis de leur faire parvenir par nostre canal. Dont opiné, après avoir consulté sur ce M.r Calvin, il a été dit qu'on leur accordoit leur demande, en ajoutant un petit présent de 50 écus proportionné a nos forces, et aux grandes charges que la ville supporte depuis si longtemps», cfr. JALLA, *Storia della Riforma*, cit., p. 198.

[32] Fonti per il viaggio della delegazione valdese sono le lettere di Farel, Calvino, Sulzer, Hagenius, Grataroli, Bullinger, Vergerio e Zanchi contenute nelle seguenti collezioni: *Calvini Opera*, a cura di G. Baum-E. Cunitz-E. Reuss, Brunsvigae, 1878-79, XVIII, nn. 3442, 3473, 3486, 3493, 3518; XIX, n. 3592; XXI, col. 759; *Correspondance de Théodore de Bèze*, cit., III (1559-1561), pp. 125, 130 sgg.; *Briefwechsel der Brüder Ambrosius und Thomas Blaurer 1509-1567*, a cura di T. Schiess, III, Freiburg 1912, pp. 629 sgg., 636, 658; *Bullingers Korrespondenz mit den Graubundnern*, a cura di T. Schiess, II, Basel, 1905, p. 322; *Briefwechsel zwischen Christoph Herzog von Württemberg und Petrus Paulus Vergerius*, a cura di E. Kausier-T. Schott, Tübingen, 1875, pp. 283-286. Parte degli interventi del Bergio davanti al Consiglio di Ginevra (estratte dai *Registres*) sono pubblicate in JALLA, *Storia della Riforma*, cit., I, p. 198, e in G. A. GAUTIER, *Histoire de Genève*, Genève, 1901, IV, p. 329. Una lettera inviata dal Consiglio di Bienne (relativa alla visita del Bergio) a Ginevra, datata 29 agosto 1561, è conservata nell'Arch. di Stato di Ginevra, *Portfeuille historique*, n. 1706. La lettera di Noël del 31 Dicembre 1561 è stata pubblicata da JALLA, *Correspondance ecclésiastique*, cit., p. 84. Inoltre, sempre a proposito delle collette, «signalons un document qui a échappé jusqu'ici aux historiens: une quittance de 300 écus, signée par Claude Berge, prédicant, et Georges Monestier, syndic d'Angrogne, conservée aux Arch. d'Etat de Berne, Unnütze Papierre, vol. 67. n. 123; la date, ajoutée d'une autre main, est: Berne, 26 janvier 1562» [*Correspondance de Théodore de Bèze*, cit, IV (1562-1563), Genève, Droz, 1965, p. 299]. Si noti che il sindaco di Angrogna, «Georgio Monesterij», è un altro sottoscrittore dell'accordo di Cavour.

alta Val Chisone. Questo dato conferma il già noto persistere dell'unità d'intenti e d'azione nell'area alpina implicata dalla diffusione della Riforma[33], malgrado la divisione politica verificatasi a partire dal 1559 con il ritorno dei duchi di Savoia nei loro tradizionali domini, che erano stati annessi alla Francia a partire dal 1536. La lettera fornisce dunque un primo organigramma della costituenda Chiesa riformata al di qua delle Alpi, con ben tre pastori assegnati alla comunità di Pragelato, che evidentemente allora ne era l'epicentro. Si tratta, però, di un organigramma *in fieri*, perché nella bassa Val Pragelato, in cui la Riforma era penetrata da poco, non si erano ancora formate vere e proprie parrocchie nel territorio che da Mentoulles arrivava fino al confine rappresentato dalla comunità di Perosa, a quell'epoca ancora sabauda (tutta la sponda sinistra della bassa val Chisone, oltre a San Germano sulla sponda destra, passerà infatti alla Francia solamente l'anno dopo)[34].

Un'altra riflessione da farsi – proposta da Piercarlo Pazé – riguarda dunque l'affermasi della Riforma nel tratto inferiore della val Pragelato che Ettore Peyronel[35] colloca correttamente fra il febbraio e il giugno 1561, ipotesi confermata come termine *ad quem* dalla presente lettera. Non va dimenticato infatti che, dal caposaldo dell'alto Pragelatese fino a Fenestrelle occupato nella primavera del 1559[36], Martin Tachard non soltanto sosteneva militarmente nelle valli sabaude la guerra contro il Signore della Trinità, ma appoggiava anche una guerra parallela, sia verso l'alta Val Susa (ancora in corso nel 1562[37]), sia verso la bassa Val Pragelato, ben

[33] Su questo aspetto si veda per es. G. PEYROT, *Il Patto dell'unione del 1561*, in *I Valdesi e l'Europa*, a cura di E. Balmas, Torre Pellice, Società di Studi Valdesi, 1982, pp. 203-241.

[34] La bassa valle del Chisone (detta allora Val Perosa), come risulta anche dalla *Histoire mémorable*, cit., era divenuta, dopo il trattato di Cateau-Cambrésis del 1559, di nuovo sabauda; solo in seguito al trattato di Fossano (2 nov. 1562) passerà sotto la sovranità francese, per ritornare nuovamente sotto quella sabauda nel 1574 (cfr. A. SEGRE, *Riacquisto e ingrandimento dei dominii. Politica estera*, in *Emanuele Filiberto, pubblicato sotto gli auspici del Comitato per il 4° centenario*, Torino, Lattes, 1928, pp. 115-116). La precisazione ha la sua utilità per evitare il ripetersi di confusioni in cui sono incorsi – a partire da JALLA, *Storia della Riforma*, cit., I, p. 133 e *passim* – diversi autori, anche di recente.

[35] E. PEYRONEL, *Roure 1555-1601, da terra di confine a terra di frontiera*, in: *Un paese di confine. Roure. La sua lingua, la sua storia*, Perosa Argentina, LAReditore, 2010, pp. 95-122, qui p. 101.

[36] Cfr. P. CAFFARO, *Notizie e documenti della Chiesa Pinerolese. Raccolta composta e dedicata a S.E. Ill.ma e Rev.ma Giovanni Maria Sardi vescovo di Pinerolo*, Pinerolo, Chiantore-Mascarelli, 1893-1903, vol. VI, 1903, p. 267.

[37] Oggi ormai analizzata nei particolari dagli studiosi valsusini citati qui di seguito (ma si veda anche la memoria già edita in CAFFARO, *Notizie e documenti*, cit., VI, pp. 272-273). Rispetto al ruolo di Tachard nell'alta Val Susa, molto indicativo è il documento del 3 agosto 1560 pubblicato da V. COLETTO, *I documenti*, in *Storia della parrocchia di Chiomonte: dal medioevo al trattato di Utrecht (1713)*, a cura di L. Patria, P. Nesta, V. Coletto, Borgone di Susa, Editrice Melli, 1998, p. 420, intitolato: «Conclusion de la Communaulté de Chaumontz pour empescher que le ministre Martin Taschard vienne à prescher a Chaumontz». Tale documento, con ampia illustrazione del contesto in cui si colloca, è stato ripubblicato anche in L. PATRIA, *Nella stessa chiesa di*

più difficile da occupare rispetto alla parte alta, perché controllata dai tre castelli di Mentoulles-Ville Cloze, Castel del Bosco e Perosa. Qui la guerra – o meglio la guerriglia – era cominciata presto, tanto che nel gennaio 1560 nella chiesa di Mentoulles veniva collocata una guarnigione contro i pragelatesi[38], ma era già terminata nella prima metà del 1561. Lo attestano indirettamente le firme dei pastori nella lettera di cui ci stiamo occupando, chiaro indizio dell'avvenuta erezione di comunità riformate in quell'area[39].

Un problema particolare è rappresentato dal nome del ministro che firma in quanto pastore di Perosa e Mentoulles. La sua decifrazione è assai ardua (Valerio Coletto legge "Domenic"), ma poiché ci troviamo di fronte ad una copia coeva della lettera originale, è probabile che sia intervenuto un errore nella trascrizione, dato che questo è l'unico caso in cui non appaiono chiaramente il nome e il cognome del firmatario. Stando ai dati disponibili provenienti da altre fonti, la persona in questione dovrebbe essere identificata nel ministro Thomas Bertran, *alias* Jouen, Jouvent, che operò nelle comunità della val Chisone dal 1559 al 1564[40].

Il terzo documento qui pubblicato proviene invece dalle autorità Ginevrine che il 28 luglio 1561 rilasciarono ai delegati valdesi, Claudio Bergio e Raimondo Chabriol, un attestato a testimonianza della loro rettitudine che al contempo certificava il fatto che fossero stati inviati in qualità di deputati da parte delle Comunità delle Valli di Angrogna e di quelle vicine per richiedere sussidi, stante la loro estrema necessità, alle Chiese «suivant la pure doctrine de l'Evangile» dell'area svizzera e tedesca.

In questo testo si fa anche riferimento al fatto che « leur fault encores trouver une grande somme d'argent qu'ilz avoient empromptée à grands interestz pour paier les huit mille escus ausquelz le Duc de Savoie, leur Prince, les avoit taxés ». Questo

---

montagna: cattolici e ugonotti a Chiomonte nella seconda metà del Cinquecento, in *Fedeli in chiesa*, Verona, Cierre Edizioni, 1999, pp. 155-214 («Quaderni di storia religiosa», 6).

[38] CAFFARO, *Notizie e documenti*, cit., VI, pp. 268-269.

[39] In precedenza a noi nota solo attraverso una lettera successiva, datata 6 ottobre 1561, del ministro Bovenne (ossia Cosme Brevin) alla Compagnia dei pastori di Ginevra, pubblicata in *Calvini Opera*, cit., v. XIX, lettera n. 3554, coll. 28-29.

[40] Per i dati disponibili su questo ministro si rinvia ancora al saggio di TRON, *La creazione del corpo pastorale*, cit., Appendice n. X, pp. 147-148, da integrare, per quanto concerne la sua attività nell'isola inglese di Jersey dal 1548 al 1553 – svolta contemporaneamente ad un altro pastore francese, Martin Langloys, anche lui successivamente inviato alle Valli – con i seguenti testi: G. S. SYVRET, *Chroniques, des îles de Jersey, Guernesey Auregny et Serk. Auquel on a ajouté un Abrégé historique des dites iles*, Guernesey, Mauger, 1832, p. 74; M. LELIEVRE, *La Réforme a Jersey*, in «Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français» (d'ora in poi BSHPF) 33, 1884, p. 138; ID., *La Réforme dans les îles de la Manche*, in BSHPF, 34, 1885, pp. 6-8, e soprattutto M. CAUVIN, *Le protestantisme dans le Cotentin*, BSHPF, 116, 1970, pp. 60-61 dal quale si apprende che Bertram, dopo il soggiorno alle Valli, ritornò a Jersey nel 1565, dove «fut successivement recteur de plusieurs paroisses et mourut en 1583».

dato è esposto con maggior dovizia di particolari nel documento del 30 giugno, di cui si è detto sopra, nel quale si legge: «La necessité donnée est telle, que au premier Accord le peuple paya huict mille escus content, sans les autres frais et incombences de guerre, presens et dons et aultres telles choses. Or desdictz huict mille escus il en fallust enprompter une bonne partie, la quelle maintenant il fault paier avec l'usure qui est incroiable».

Per capire di cosa esattamente si tratti, è necessario far riferimento all'articolo 18 dell'accordo di Cavour che recita: «Sarà da S.A. ai pred.i [abitanti delle Valli] fatto Dono e Remissione Irrevocabile di tutte le spese fatte da S.A. in questa guerra. *Et delli otto millia scudi, quali li predetti Restavano dar a S.A. per Conto de i sedeci millia scudi accordati nella guerra passata* Comandando esser Cassi li Instrom.ti per questo Conto fatti»[41].

Sappiamo infatti che nella prima fase della guerra, nel novembre 1560, il Trinità era entrato in Val d'Angrogna con circa millecinquecento uomini, incontrando qualche debole resistenza, ma ottenendo poco tempo dopo una formale sottomissione dei sindaci delle varie comunità. Alla fine del mese la questione sembrava dunque praticamente risolta: l'intento del Duca era di fortificare le Valli e mettervi delle guarnigioni stabili. Gli abitanti furono costretti a consegnare le armi e a pagare una forte indennità di guerra fissata a 16.000 scudi di cui doveva essere versata subito una prima *tranche* di 8.000. I predicatori riformati, quasi tutti stranieri, furono obbligati ad attraversare le Alpi e ad andarsene. Una delegazione delle comunità, inviata a Vercelli alla corte ducale, si piegò ad abiurare e ad accettare una resa senza condizioni, ma le comunità si rifiutarono di ratificarne l'operato e, dopo un patto difensivo con gli abitanti dell'alta Val Chisone, allora soggetta alla Francia, iniziò la resistenza armata[42], conclusasi con l'accordo di Cavour. Ma intanto la prima quota dell'indennità di guerra era stata messa insieme e versata a costo di grandi sacrifici e prestiti ottenuti a elevati tassi di interesse[43]. Proprio le difficoltà connesse alla necessità di far fronte a questo indebitamento sono rappresentate nei due documenti qui pubblicati.

---

[41] Cito il testo, di cui il corsivo è mio, in base alla versione datane da G. JALLA, *Storia della Riforma*, cit., p. 175; cfr. anche *Storia delle persecuzioni e guerre*, a cura di E. Balmas e C. A. Theiler, cit., p. 198.

[42] Sul significato della quale cfr. ora S. PEYRONEL RAMBALDI, «*Morire piuttosto che obbedire ad un principe così perfido*». *Resistenza armata e valdesi nel Cinquecento*, in «*Con o senza le armi. Controversistica religiosa e resistenza armata in età moderna*, a cura di Ead., in BSSV, 202, 2008, pp. 31-65.

[43] Nel libro di GARINO CANINA, *La finanza del Piemonte nella seconda metà del XVI secolo*, in estratto da «Miscellanea di Storia Italiana», Serie III., t. XXI (LII della Raccolta), Torino, F.lli Bocca, 1924, a p. 609 è riportata una tabella, riguardante i conti della Tesoreria Generale, Entrate, per il triennio 1559-1561, nella quale si legge di un "donativo" complessivo di 15.313 fiorini e 6 grossi della valle di Angrogna. Probabilmente si tratta di parte del tributo che la valle aveva versato a seguito delle vicende qui accennate.

Per completezza d'informazione andrà ancora segnalato che questa vicenda fungerà da innesco ad una scia di polemiche interne al mondo valdese di cui si faceva interprete l'ex ministro di Bobbio Pellice – poi inviato a Cesana, in alta Val Susa – Humbert Artus, che da questa località, il 10 dicembre 1561 (dopo il ritorno della delegazione valdese con il denaro delle collette) indirizzandosi ai pastori ginevrini scriveva:

> Chers peres ie vos prie vos enquester songneusement, comme l'argent des collectes a este jusques icy employé, et vos entenderes que les pauvres n'en ont rien, mais les riches, voir ceulx qui avoient part au butin avec La Trinité et qui sont cause d'avoir rançonné ce pauvre peuple de 8000 escus ausquelz ils debvoyent avoir leur part. Comme cecy est advenu jayme mieulx que l'entendez d'autre que de moy[44].

Il brano riportato, a prescindere dalla fondatezza dell'accusa di cui non ci sono riscontri in altri documenti, è un'ulteriore testimonianza della persistenza delle tensioni presenti nel corpo pastorale cui si è già accennato[45].

A chiusura di questa già troppo lunga *introduzione*, ci sembra interessante riportare la versione che di questa fase storica – di cui i tre documenti qui pubblicati costituiscono un tassello – dava nel 1644 il già menzionato storico e moderatore valdese Pierre Gilles:

> És Valées de Piedmont, après l'accord faict, & les suites marquées ci devant, les Pasteurs, & autres conducteurs des Eglises, continuans leur soin pour la guerison des playes que le fleau de la guerre y avoit laissees, recognurent que les meurtres, blesseures, emprisonnement, bruslemens, saccagemens, rançonnemens, & autres actes d'hostilité, avoyent reduit un si grand nombre de personnes à extreme povreté, qu'il seroit impossible de les soulager comme il s'appartient par la seule charité que pouvoyent exercer

---

[44] Lettera pubblicata da JALLA, *Correspondance ecclésiastique*, cit., pp. 83-84 (già pubblicata con alcune varianti ma senza questo rilevante *post scripum* da J. GABEREL, *Histoire de l'Eglise de Genève depuis le commencement de la réformation jusqu'a nos jours*, Genève, Cherbuliez, 3 vv., 1858-1862, v. 1, "Pièces justificatives", pp. 155-56).

[45] Tensioni che si riverberano ancora due anni dopo, come si ricava da questo brano scritto dal Bergio in una lettera indirizzata al pastore della Chiesa italiana di Ginevra, Nicolò Balbani (pubblicata da JALLA, *Storia della Riforma in Piemonte*, cit., v. 1, alle pp. 220-21): «D'altra parte noi intendiamo che M. Huberto Artus è in Geneva perseverando nella sua antica et astuta costuma calunniatrice et a questo preghiamo V.S. si facia certi di quello potria intendere altro che se egli preferirà tutti gli fratelli ministri di queste bande hanno deliberato di mettere in carta molte e varie cose de lui le quale persone adesso sonno state tenute per compassione in silentio et mandate a Geneva, non altro pregando Idio vi feliciti. / Dal Villario ali 10 di maio 1563».

les autres membres desdites Eglises, joint aussi qu'arrivant, de jour en jour de leurs freres & sœurs, eschappés des massacres de Calabre, & la pluspart desnués de tous biens terriens, on devoit necessairement les consoler à leur arrivee d'assistances necessaires: & n'en ayans les moyens suffisans, lesdits Pasteurs & conducteurs en estoyent en grande sollicitude. Ce que Messieurs les pasteurs de l'Eglise de Geneve ayans entendu selon leur grande & ordinaire charité, non seulemens procurerent que leur Eglise envoyast une subvention considerable: mais aussi conseillèrent d'envoyer vers les autres Eglises Reformees en Suisse, Allemagne, & ailleurs, pour implorer leurs charitez en si necessaire et legitime occasion, promettants d'accompagner ceux qui seroyent envoyés pour tel effect des Valees de lettres favorables envers ceux qu'il seroit de besoin, (comme aussi ils firent), & s'y employa spécialement ce grand serviteur de Dieu Monsieur Jean Calvin avec grand zele & charité, en telle sorte que les deputez envoyés receurent & apporterent aux Eglises des Valees des notables sommes de deniers, desquelles la plus grande fut donnee, par le Prince Electeur Palatin, le Duc de Wirtemberg, le Marquis de Bade, les Cantons Evangéliques de Suisse, l'Eglise Françoise de Strasbourg, & plusieurs autres y contribuerent fort charitablement, & entr'autres aussi de celles de Provence: tellement qu'on eut le moyen de bien subvenir aux plus grandes necessitez sus-mentionnees. Et en outre par les lettres du Sieur Hierosme Salvaï Ministre Italien de l'Eglise de Thurin, les Pasteurs des Valees estoyent advertis qu'autres grandes collectes se faisoyent en divers lieux pour leur envoyer bien tost, dequoi on esperoit une grande subvention: mais les troubles qui survindrent peu apres par toute la France, en empescherent les effects en plusieurs lieux[46].

DANIELE TRON
danitron@yahoo.com

[46] GILLES, *Histoire ecclesiastique*, cit, cap. XXX, pp. 185-186 (ed. del 1881, v. I, pp. 310-312). Il ruolo di collettore svolto dal pinerolese Girolamo Selvaggio, pastore di Torino – fino al 1562 ancora sotto controllo francese – trova conferma nei registri del Concistoro di Ginevra, ove si legge che «la collecte pour Angroigne en novembre envoyée par Girolamo Selvaggio montoit a 620 écus» (cfr. JALLA, *Storia della Riforma in Piemonte*, cit., v. I, p. 198).

Documento I

Pragelato, 8 giugno 1561

Martin Taschard, ministro di Pragelato, scrive alla Compagnia dei Pastori di Ginevra riferendo sulle trattative per l'accordo di Cavour del 5 giugno 1561 e dichiarando di non condividere alcune clausole dell'accordo relative al ristabilimento dell'esercizio del culto cattolico, definito idolatria, nei luoghi dove ai valdesi viene permesso di predicare e fare congregazioni e alla costruzione di un forte a Villar Pellice; li informa inoltre sulla condizione molto povera della popolazione e sulla detenzione a Manosque del ministro Jean Lauverjat.

Fonte: Ginevra, Bibliothèque publique et universitaire, ms. fr. 197a, fol. 114.

Trascrizione di Valerio Coletto.

Messieurs, pour le conssentement presté par aulcung des frères aux Articles droisés[a] à la Duchesse, que vous envoye, nous après, assamblés en plus grand nombre de frères, ne avons peu obtenir retranchement, mais avons esté contrainctz de remetre pour nostre opposition les troys Articles scritz et conssignés par ma main.

Nostre regret est plus sur le restablissement de la ydolatrie, que du fort, combien que sachons estre ediffié pour tout exterminer; parquoy sur l'expedient que mieux conoissés, vous nous consselherés.

Au surplus le peuple est en grande pouvreté et n'a esté assisté par les Eglises de Provence, d'aultant que nostre frère maistre Jehan Lauverjat a esté constitué prisonnier à Manosque.

Je prie nostre bon Dieu et Père, ou nom de son filz bien aymé, nostre Seigneur Jesus Christ, en santé vous donner longue vie, me recomandant à vous prières.

De Pragelà ce 8 juing 1561, par vostre serviteur.

M.T.

[a] Per *dreisés*.

Documento II

Dalle Valli, 30 giugno 1561

I Ministri delle Valli anche a nome del popolo, descrivendo le distruzioni e i danni economici prodotti dalla guerra conclusa con l'accordo di Cavour del 5 giugno 1561, chiedono alle Chiese di Svizzera e Germania delle sovvenzioni per rimediarvi.

Fonte: Copia coeva in Archivio di Stato di Ginevra, *Copies de Lettres*, v. VI, f. 214r.-v.

Trascrizione di Valerio Coletto.

Copie de missive apportée par les susdictz[a].

Aux Eglises de nostre sieur Jesus et tous ceux qui font profession du Sainct Evangile.

Chiers seigneurs et frères, deux choses nous incitent à vous escrire ces Presentes et vous envoier ces deux bons personnages, presens porteurs, desquelz l'ung est de noz Ministres, l'aultre homme esleu à cest affaire: l'une est la grande necessité où à present nous voions nostre paouvre peuple; l'aultre est que par les Lettres d'aulcuns de noz amys de Genève avons esté advertis que plusieurs de leur franche volonté s'estoient offertz à soulager ces bonnes gens.

La necessité donnée est telle, que au premier Accord le peuple paya huict mille escus content, sans les autres frais et incombences de guerre, presens et dons et aultres telles choses. Or desdictz huict mille escus il en fallust enprompter une bonne partie, la quelle maintenant il fault paier avec l'usure qui est incroiable.

Pour exemple, deux marchands de Pignerol ont presté trois cens escus à ceux d'Angrogne; pour ce faire ilz leur ont vendu des laines, ce qu'il leur costoit cincq escus, ilz rachattoient pour trois escus et demy, et ne leur croioient [*pour*: concedoient?] que trois mois. Ces trois mois passéz, pour ce que la Guerre estoit recommencée plus forte que devant, l'argent n'a point esté rendu. Ilz demandent l'usure au pris susdict selon le temps; non contens de cela ilz disent qu'ilz ont acheté des laines en Provence, desquelles ilz ont donné deux cens escus d'arres. Si presente-

[a] Si tratta di Claudio Bergio, ministro di Tagliaretto, e di Raimondo Chabriol, di Torre Pellice, latori della lettera, come emerge dalla Attestazione 28 luglio 1561 che segue.

ment nostre peuple ne les paye, ilz veulent qu'ilz soient tenus rendre ceste somme (la quelle, comme ilz disent, ilz perdront à cause qu'ilz ne peuvent paier les laines).

Les Communaultéz de noz voisins papistes ont levé tout le foing et le blé de noz paouvres frères de Champillon et d'aulcuns d'Angrogne pour les interestz de l'argent par eulx presté. Ilz veulent contraindre tous les nostres, qui ont une grande partie de leur bien en leurs Communautéz et territoire, de contribuer à tous leur frais qu'ilz ont faict pour l'entretenement des souldatz.

Les foings pour une bonne partie et les blées ont esté coppéz et mangéz par les chevaux; les maisons bruslées. On estime à Angrogne seullement y avoir mille, que maisons que cassines, bruslées avec ce qui estoit dedans; Sainct Jehan en partie bruslé, aux maisons qui sont restées il n'y est demouré que les murailles; Taillet e Rosat[b] presque du tout brusléz; le Villars de Val de Luserne bruslé en partie. Ainsy a il esté faict aux aultres Vallées, singulièrement à celles qui estoient au bas.

Maintenant leurs vignes ne sont point faictes, leurs cuves, meubles et aultres vaisseaux leur ont esté robbéz et pilléz; leurs vaches en partie pillées, en partie vendues pour vivre. Ilz n'ont pouvoir de redifier maisons pour la plus part, non pas d'avoir leurs petites necessitéz. Ilz n'ont de quoy nourrir, ny entretenir leurs Ministres ny maistres d'escholes. Toutes lesquelles choses les presens porteurs vous pourront plus amplement exposer.

Parquoy, très chers seigneurs et frères, nous prions tres affectueusement les Eglises de nostre sieur Jesus avoir pitié de ce paouvre peuple, et que ceux qui auront le moien de subvenir à la presente necessité, qu'il leur plaise s'y employer.

Le dernier jour de juin. Priez pour nous.

Voz humbles frères: E. Noel, Ministre d'Angrogne; Claude Bergio, Ministre de Tailliaret; Francisco Val, Ministro del Villar; Domenic[c], Ministre de la Perosa et de Mantoulles; C. Brevin, Ministre de Fenestrelles; M. Tachard, Ministre de Pragellà; P. Bonnardel, Ministre de Pragellà; Juliano de Gili, Ministre de Pinasca; H. Artus, Ministre de Boby; Philippe Pasteur, Ministre de Pragellà. Au nom du peuple.

---

[b] Sono manifestamente le località del Tagliaretto e di Rorà.

[c] Lettura incerta. È probabile che ci sia stato un errore della trascrizione nel registro della firma che figurava nella lettera originale. Stando ai dati disponibili provenienti da altre fonti, per il personaggio in questione si dovrebbe trattare del ministro Thomas Bertran, *alias* Jouen, Jouvent (cfr. qui sopra, alla nota 40).

Documento III

Ginevra, 28 luglio 1561

I Sindaci e il Consiglio di Ginevra rilasciano a Claudio Bergio, Ministro della Parola di Dio di Tagliaretto nella Valle di Luserna, e a Raimondo Chabriol, della Torre di Luserna, l'attestazione che sono persone per bene e approvate, deputate dalle Comunità delle Valli di Angrogna e vicine a richiedere sussidi per le loro necessità.

Fonte: Copia coeva in Archivio di Stato di Ginevra, *Copies de Lettres*, v. VI, f. 213v.

Trascrizione di Valerio Coletto

Attestation pour les Commis des Vallées d'Angroine et aultres circonvoisines.

Nous Scindicques et Conseil de Genève etc.

À tous ceux qui ces Presentes verront, scavoir faisons que aujourdhuy[a] sont comparus en nostre Conseil ordinaire spectable Claude Bergio, Ministre de la Parolle de Dieu en Tallieret, en la Valée de Luserne, et honneste Raimund Chabriol, de la Tour de Luserne, lesquelz nous ayant exposé qu'ilz estoient envoyés par la Comunaulté de la Valée d'Angroine et aultres circonvoisines pour supplier par les Eglises suivant la pure doctrine de l'Evangile, au Pays de Suisse et Alemagne, qu'on eust pitié de leur pouvreté, pour y subvenir, d'aultant que leur substance leur a esté ravie, leurs maisons bruslées ou saccagées; et cependant n'ont peu cultiver leurs terres, lesquelles sont aujourdhuy comme desertes; et qui plus est leur fault encores trouver une grande somme d'argent[b] qu'ilz avoient empromptée à grands interestz pour paier les huit mille escus ausquelz le Duc de Savoie, leur Prince, les avoit taxés[c]; et qu'en confiance[d] qu'ilz n'ont soustenu toutes ces pertes sinon pour ne vouloir consentir de plus adherer aux idolatries et abominations papales, les bonnes gens desdictes Valées les ont esleuz et ordonnés pour cercher quelque sou-

[a] Segue, la datazione «vinghuitiesme de juillet mil cinq cens soixante ung», cancellata con rigo e rimessa al termine del documento.

[b] Segue, cancellata con rigo, la frase: «à la quelle le Duc de Savoie, leur Prince, les a touchés, oultre les arrerages qu'ils doibvent encores d'une aultre somme qu'ilz ont paiée l'an passé».

[c] La frase «qu'ilz avoient empromptée à grands interestz pour paier les huit mille escus ausquelz le Duc de Savoie, leur Prince les avoit taxés» è inserita nel margine mediante un richiamo.

[d] Forse per *consideration*.

lagement envers ceux qui leur sont conjointz en la vraye Religion. Mais pour ce que le monde est aujourdhuy plein de beaucoup de tromperies, tellement qu'on ne peult adjouxter foy à tous venans, sans estre bien informés de leur preudhomie, lesdictz exposans craingnans que par faulte de bonne aprobation ne fussent reiettés, nous ont suppliés leur vouloir donner tesmoignage que leur donne entrée et accès à toutes gens craingnans Dieu et suivans la pureté de l'Evangile.

Nous donques ayans compassion de ces bonnes gens qui ont tant enduré, après nous estre dehuement enquis[e] et avoir heu suffisante attestation de tout le fait, certiffions que lesdictz supplians sont gens de bien, aprouvés, et qui ont esté esleuz des Communaultés de par de là, comme ilz en ont fait aparoir par Lettres et signatures, affin d'aller recommander la necessité qu'ilz ont par les Eglizes pour essaier s'ilz y pourront trouver quelques secours, comme ilz espèrent et le desirons.

En foy de quoy avons soubz nostre seau commung et signet manuel de nostre Secretaire concedé les Presentes, le vingthuitiesme du moys de juillet 1561.

[e] Seguono, cancellate con rigo, le parole «de tout le fait».

RASSEGNE E DISCUSSIONI

Nuove esigenze e antichi nemici: due ricerche sull'Inquisizione a Modena

Da sempre gli storici dell'Inquisizione e, più in generale, gli studiosi della storia sociale e religiosa dell'età moderna hanno guardato con particolare interesse all'archivio del Sant'Uffizio di Modena, custodito integralmente presso l'Archivio di Stato cittadino e oggetto dalla metà del secolo scorso di numerose ricerche. Su quelle carte hanno faticato alcuni tra i più autorevoli storici italiani e stranieri e, per restringere il campo agli studi dedicati specificamente a processi modenesi, sarà sufficiente ricordare i nomi di Albano Biondi, Massimo Firpo, Carlo Ginzburg, Susanna Peyronel e Antonio Rotondò per rievocare una tradizione di ricerca viva ancor oggi. Dopo e assieme a loro su quei documenti sono tornati in tanti, seguendo una corrente che pare fortunatamente ininterrotta. Lo dimostrano, tra l'altro, due recenti lavori dedicati ai fondi inquisitoriali modenesi su cui ci si soffermerà nelle pagine che seguono.

Il primo è quello di Domizia Weber riguardante vari casi di stregoneria trattati dal tribunale emiliano nel corso del XVI secolo [*Sanare e maleficiare: guaritrici, streghe e medicina a Modena nel XVI secolo*, Roma, Carocci, 2011]. La ricerca di Weber, riflettendo sull'"importanza che il 'caso Modena' riveste nella storia generale italiana del Cinquecento" (p. 10), si colloca nella rassegna di studi che, per quanto concerne la stregoneria modenese, annovera importanti contributi come quelli di Ginzburg (dalla cui interpretazione l'autrice prende in parte le distanze), Romanello, O'Neil, Bertolotti e Duni (cfr. pp. 13-14). Il volume, dopo aver fornito alcuni dati di contesto, analizza il fenomeno stregonesco mediante l'esame delle modalità di diffusione della magia terapeutica (cap. 1), il profilo sociale e antropologico delle guaritrici (cap. 2) e l'evoluzione della definizione dottrinale del crimine di stregoneria/*maleficium* (cap. 4). Incastonato in questa architettura è, significati-

vamente, un capitolo dedicato al Collegio dei Medici della città e alla riforma statutaria promossa nel 1550 da Giovanni Grillenzoni, esponente di spicco del gruppo filoprotestante denominato Accademia (cap. 3). L'articolazione del volume riflette quelle che sono le due prospettive di fondo della ricerca: da un lato l'attenzione alle caratteristiche specifiche della stregoneria sviluppatasi a Modena, dall'altro la tensione/complementarietà tra medicina ufficiale, in via di forte professionalizzazione proprio nel Cinquecento, e medicina "empirica", quella cioè praticata da guaritori secondo modalità e procedure alternative rispetto alla *scientia* insegnata nelle università. Due prospettive che richiamano a diverso titolo il problema del contesto culturale e sociale in cui la pratica terapeutica, intesa in senso lato, veniva a collocarsi. Il caso modenese presenta anche sotto questo profilo aspetti interessanti. Le due "pratiche" – medica e empirica – mostrano infatti caratteristiche di reciprocità che, pur non disinnescando conflitti e sovrapposizioni, delineano un quadro in qualche modo organico: la medicina ufficiale è appannaggio degli uomini, mentre la magia terapeutica vede un marcato protagonismo femminile; entrambe le pratiche hanno un buon radicamento nel tessuto cittadino (Weber parla per Modena di una "stregoneria urbana", non relegata, come accadde altrove, nelle campagne; p. 76); i guaritori, con le loro terapie basate sul contatto, occupano lo spazio abbandonato dai medici e risultano ben integrati nella società che li circonda, rispetto alla quale si collocano in fasce non disagiate. Se poi i medici rivendicano la propria professionalità anche in opposizione a pratiche terapeutiche non fondate scientificamente, vi sono però uomini provenienti da famiglie di medici che si rivolgono a guaritrici, o personaggi come il già citato Giovanni Grillenzoni impegnati in difesa di donne accusate di stregoneria dall'ignoranza degli inquisitori (si veda il caso della presunta strega Elisabetta Panni, riportato alle pp. 36-37). La società che l'osservatorio dei processi per stregoneria svela è una società in cui convivono senza eccessive contraddizioni elementi differenti e, per l'osservatore contemporaneo, antitetici. Di fronte a questa realtà e al fenomeno della stregoneria, con la sua ambigua capacità di sanare (cioè togliere il *maleficium* e, dunque, anche di praticarlo), lo stesso tribunale modenese conobbe un'evoluzione: gli inquisitori passarono da una concezione pressoché sinonimica di *maleficium* e stregoneria a un "declassamento" del crimine a *superstitio* in età post-tridentina. Non più pratica dai contorni demoniaci, ma residuo di una cultura non cristiana contro cui combattere. L'Inquisizione è, nell'indagine di Weber, uno dei tanti attori all'opera in un contesto fluido in cui rientrano istanze sociali, dibattito teologico (si vedano, nel quarto capitolo, le pagine dedicate all'inquisitore Bartolomeo Spina) e la progressiva ridefinizione della professione medica. Un tema, quest'ultimo, che secondo l'ipotesi dell'autrice non poté che coniugarsi, nei decenni centrali del Cinquecento, con il dissenso religioso dilagante a Modena, producendo una saldatura tra autonomia professionale e autonomia di coscienza.

Nelle priorità del Sacro Tribunale, tuttavia, si affacciò ben presto una nuova categoria di inquisiti: accanto a "luterani" e streghe, un posto di tutto riguardo fu riservato agli ebrei, contro cui, a partire dal pontificato di Paolo IV (1555-59), si intensificò una massiccia azione di espulsione e reclusione che attingeva a un antigiudaismo dalle radici antiche. Dei risvolti modenesi di questa vicenda si occupa il secondo volume su cui qui si intende riflettere, dedicato da Katherine Aron-Beller alle politiche antiebraiche promosse dal Sant'Uffizio in terra emiliana [*Jews on trial: the papal Inquisition in Modena, 1598-1638*, Manchester-New York, Manchester University Press, 2011]. Le date scelte dall'autrice per delimitare la propria analisi coincidono con due momenti cruciali per il contesto modenese: nel 1598 la città divenne infatti capitale del ducato estense a seguito della devoluzione di Ferrara, mentre nel 1638 la trentennale discussione sulla costruzione del ghetto cittadino giunse a un suo punto di arrivo con la realizzazione del "recinto dei giudei". Il taglio della ricerca e l'orizzonte metodologico di Aron-Beller combinano, come è dichiarato nelle pagine iniziali, elementi di storia sociale e storia inquisitoriale, sulla scia degli insegnamenti di Brian Pullan e Kenneth Stow. L'indagine, poderosa per spoglio documentario, è articolata in tre parti. La prima (capp. 1-2) esamina il profilo del tribunale in quanto "macchina" rivolta al disciplinamento degli ebrei; la seconda (capp. 3-4) passa in rassegna le tipologie di reato per cui gli ebrei erano giudicati più frequentemente dall'Inquisizione modenese; la terza (capp. 5-7) è dedicata all'esame di micro-storie ritenute particolarmente significative e documentate (si tratta dei processi contro il banchiere Viviano Sanguinetti che, nel 1602, tentò di distogliere la figlia dal battesimo; contro un gruppo di ebrei di Soliera, un borgo nella campagna modenese dove gli ebrei erano accusati di disturbare le funzioni religiose; e un procedimento del 1625 contro il banchiere Moisè da Modena). Se in diversi punti i capitoli tratteggiano un quadro di sintesi relativamente generale, più dettagliati e certamente meritevoli di un'attenta riflessione sono i capp. 2 e 3 e le schedature in essi offerte. Il dato saliente che emerge dal lavoro di Aron-Beller è lo speciale accanimento degli inquisitori contro i reati che toccavano uno dei nervi scoperti dei rapporti ebraico-cristiani in età moderna, la "sociabilità". Il tema è noto e, per Modena, le indagini di Albano Biondi, assieme alla tradizione di studi inaugurata a inizio Novecento da Andrea Balletti con il suo volume sugli ebrei e gli Estensi, hanno mostrato come tra membri delle due comunità – quella ebraica e quella cristiana – vi fosse una convivenza tutto sommato accettabile e la situazione, pur in presenza di frizioni, si presentasse migliore che in altri Stati italiani. La puntuale analisi condotta da Aron-Beller sui processi inquisitoriali conferma pienamente questa ipotesi se, com'è vero, la maggior parte dei capi d'imputazione riguarda proprio le interazioni quotidiane tra ebrei e cristiani, e in particolare l'impiego di cristiani nei lavori servili presso membri dell'università israelitica. Rielaborando i dati offerti dall'autrice (cfr. p. 56), si può facilmente osservare come su 186 processi contro ebrei, ben 52 riguardassero l'impiego di servitù cristiana, una percentuale

cioè di quasi il 30%. Se a questi aggiungiamo i 14 casi di cene o intrattenimento con cristiani, i 5 di utilizzo di levatrici non ebree, i 4 di rapporti sessuali tra cristiani ed ebrei, e altri 4 di impiego di becchini cristiani per le sepolture possiamo stimare che 79 processi su 186, ovvero il 42% del totale, mirassero a colpire le zone di "promiscuità" tra due popoli che si voleva restassero separati. Quello che pare potersi desumere è, in buona sostanza, una forte azione del Sacro Tribunale per la creazione di una coscienza della diversità tra ebrei e cristiani e, dunque, la promozione di strutture come quella del ghetto che separassero fisicamente gli appartenenti ai due gruppi. Lo dimostra il numero di processi celebrati contro ebrei all'indomani dell'erezione del ghetto: tra il 1639 e il 1785, furono aperti 207 fascicoli (circa 1,5 all'anno) contro gli oltre 4,5 fascicoli all'anno del periodo preso in esame da Aron-Beller. All'indomani della costruzione del ghetto vi è insomma un drastico rallentamento dell'attività che suggerirebbe la soddisfazione del tribunale per il risultato conseguito, anche se non si può sottovalutare la presenza, per i primi anni del Seicento, di un buon numero di processi aperti con lo scopo, nemmeno troppo velato, di comminare sanzioni pecuniarie con cui finanziare la costruzione delle nuove carceri inquisitoriali (l'episodio è stato ben illuminato dagli studi di Albano Biondi).

L'analisi dell'autrice si conclude registrando la relativa mitezza del tribunale modenese, il comportamento "impartial in most matters" dei giudici (p. 240) e il forte grado di prossimità tra ebrei e cristiani.

Nella loro diversità i volumi di Weber e Aron-Beller confermano, attraverso l'esame di un contesto come quello modenese, uno dei tratti salienti dell'Inquisizione, la sua capacità cioè di trasformarsi nel tempo e di riorientare periodicamente la propria azione in un complessivo sforzo di disciplinamento della società. Dopo aver raccolto l'eredità medievale, tutt'altro che univoca come mostrano le oscillazioni legate alla definizione della stregoneria e, soprattutto, del sabba, il Sacro Tribunale ricevette l'incarico di sedare il pericolo ereticale che rischiava di coinvolgere l'Italia. Quando il dissenso proveniente da nord sembrò allontanarsi, la poderosa macchina avviata nel 1542 riprese la propria lotta contro le superstizioni che insidiavano l'ortodossia – stregoneria inclusa – e diede nuova vita all'ostilità nei confronti degli ebrei. In una situazione come quella modenese, caratterizzata da un vivace mondo di guaritori e da una comunità ebraica ricca e numerosa, al tribunale non mancarono casi su cui esercitarsi e solo la nuova agenda dettata da Roma avrebbe contribuito a determinare altre emergenze contro cui intervenire.

MATTEO AL KALAK
matteo.alkalak@sns.it

Si rincomincia dal processo al cardinal Giovanni Morone: la nuova edizione a cura di Massimo Firpo e Dario Marcatto

Massimo Firpo e Dario Marcatto si sono, un'altra volta, accinti ad un'impresa che avrebbe scoraggiato molti studiosi: approntare una nuova edizione critica de *Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone*, opera miliare negli studi sul Cinquecento religioso italiano, già edita dagli stessi studiosi trent'anni fa e frutto di molti anni di fatica; ed il primo dei tre volumi di questa impresa certosina, il *Processo d'accusa*, è uscito nel 2011 per i tipi della Libreria Editrice Vaticana[1]. Questa riedizione costituirà un capitolo esemplare per quel che riguarda non solo la serietà archivistica, ma anche l'onestà intellettuale di due storici che, trovandosi di fronte al successivo ritrovamento nell'Archivio del Sant'Uffizio, aperto nel 1997 agli studiosi, di «un massiccio volume di 1763 fogli contenente gli atti del processo moroniano», benché in copia e incompleto, hanno considerato la loro edizione, seppur «ancor fresca di stampa», cosa «parziale, imprecisa, obsoleta», e dunque, «per senso di responsabilità nei confronti del mestiere dello storico», hanno ripreso in mano le carte di questa «fonte straordinaria»[2].

Il manoscritto del processo che Firpo e Marcatto inizialmente ebbero in mano, e che pubblicarono, era infatti una copia non del processo originario, ma di una trascrizione che gli inquisitori avevano fatto e consegnato all'imputato per le sue «difese», dove erano state censurate non solo delle parti, ma anche i nomi dei testimoni d'accusa, le date e i luoghi, secondo la prassi inquisitoriale del segreto, ed erano stati sostituiti con degli N., che i curatori avevano cercato faticosamente di decrittare attraverso altre fonti[3]. Questa copia, che fu fatta segretamente fare dal car-

---

[1] M. Firpo, D. Marcatto, *Il processo inquisitoriale del Cardinal Giovanni Morone*, Nuova edizione critica, vol. I, *Processo d'accusa*, con la collaborazione di L. Addante e G. Mongini, Roma, Libreria Editrice Vaticana, 2011 (d'ora innanzi *Processo Morone* 2011).

[2] Ivi, p. XI.

[3] La fonte principale, che permise ai due studiosi di identificare molti dei nomi di testimoni d'accusa, di personaggi e di luoghi, fu il cosiddetto *Compendium processuum Sancti Officii Romae, qui fuerunt compilati sub Paulo III, Iulio III et Paulo IV summis pontificibus* edito da Costantino Corvisieri, in «Archivio della Società romana di storia patria», III, 1880, 261-290, 449-471.

dinale mentre era incarcerato e fu inviata alla sorella Anna Morone Stampa intorno al luglio 1559, quando la Stampa si stava attivando per far assolvere il fratello, è conservata nell'Archivio privato della famiglia Gallarati Scotti a Milano. L'incartamento, invece, conservato nell'Archivio del Sant'Uffizio, raccoglie quasi integra la documentazione d'accusa, seppur non nell'originale, ma con annotazioni che permettono di supporre che il pontefice Pio V, all'indomani dell'esecuzione di Pietro Carnesecchi, intendesse riaprire il processo inquisitoriale contro Morone. Si trattava originariamente di un processo «molto grande», tale che, quando fu completato, la sua lettura pubblica nella Congregazione del Sant'Uffizio, nel giugno del 1559 e per ordine di Paolo IV, durò ben dieci giorni, compresa la domenica[4].

L'accumulo documentario e di studi che è seguito alla prima edizione di questo fondamentale processo ha, com'è noto agli studiosi di questo periodo, modificato profondamente l'interpretazione sia della storia della Chiesa romana del Cinquecento, sia della dissidenza interna alla Chiesa stessa. I processi contro Pietro Carnesecchi e contro Vittore Soranzo, sempre frutto dell'opera infaticabile e di collaborazione tra Massimo Firpo, Dario Marcatto e Sergio Pagano[5], hanno dimostrato senza ombra di dubbio la diffusione del dissenso religioso anche tra le più alte gerarchie ecclesiastiche, complicando il quadro di quello che in anni lontani era stato definito l'«evangelismo italiano». Soprattutto hanno fatto emergere una larga e diversificata opposizione all'interno dell'episcopato italiano, non solo quella più clamorosa di Pier Paolo Vergerio, ma anche quella più temibile perché diffusa di molti altri vescovi, a nord come a sud d'Italia, da Vittore Soranzo, a Iacopo Nacchianti, a Pietro Antonio di Capua, ad Andrea Centanni, a Giovanni Tommaso Sanfelice, a Nicola Francesco Missanelli.

Il caso importante di Vittore Soranzo, così ampiamente illustrato da Massimo Firpo[6], fu un tentativo tanto «coraggioso» quanto vano di trovare "una via di mezzo" nelle tumultuose acque dell'Italia cinquecentesca, per conciliare il proprio ruolo di appartenente ad una gerarchia ecclesiastica in crisi alla speranza di rinnovamento della vita religiosa, rinnovamento in cui molte delle dottrine d'oltralpe avevano fatto breccia. Nell'esperienza del Soranzo, così come di altri vescovi del suo tempo, e dello stesso Morone, sta tutta la fascinosa ambiguità di questo periodo della storia italiana. La convinzione di poter far predicare «al populo», come Morone chiederà

---

[4] *Processo Morone* 2011, pp. LVIII, LXXV.

[5] M. Firpo, D. Marcatto, *I processi inquisitoriali di Pietro Carnesecchi (1557-1567)*, 2 voll., Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1998; M. Firpo, S. Pagano, *I processi inquisitoriali di Vittore Soranzo (1550-1558)*, edizione critica, 2 voll., Città del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano, 2004.

[6] M. Firpo, *Vittore Soranzo vescovo ed eretico. Riforma della Chiesa e Inquisizione nell'Italia del Cinquecento*, Roma-Bari, Laterza, 2006.

al proprio vicario a Modena, che si era «iustificati solamente per el sangue de Christo»[7] si accompagnava ai tentativi di sperimentare nelle proprie diocesi – all'interno di stati territoriali che sembravano aver ancora le forze per garantire una protezione ai sudditi nei confronti delle invadenze inquisitoriali – contestate correzioni della devozione popolare, lotta contro le "superstizioni", improbabili esperimenti di riforma del clero, cauti tentativi di sfumare le differenze tra chierici e laici parlando a favore del matrimonio di frati e preti, la svalutazione dell'architettura salvifica della Chiesa, in nome dell'Evangelo e della mediazione del solo Cristo.

Alla luce degli avvenimenti successivi, sarebbe sembrato temerario pensar di conciliare la fedeltà al papa di Roma con la negazione del «purgatorio, le indulgenze, l'intercessione e il culto dei santi [...], la venerazione delle immagini, i suffragi per i defunti, i voti religiosi, i miracoli, le processioni, la confessione auricolare, il celibato dei preti, la stessa autorità magisteriale della Chiesa», come il Soranzo confesserà di aver fatto nella propria azione pastorale[8]. Eppure, come dimostra lo stesso processo a Morone, ancora per qualche tempo in Italia furono tentati, da parte di alti prelati, progetti di riforma religiosa che andarono in quella direzione, col risultato di scontentare tutti, come dirà in anni più tardi Pietro Carnesecchi a Giulia Gonzaga, commentando la morte del cardinal Reginald Pole: «mi pare bene che quel signore sia stato molto infelice nella sua morte quanto al mondo, essendo restato in opinione a Roma di lutherano et in Alemagna di papista, et in corte di Fiandra di franzese et in quella di Francia di imperiale»[9]. Attorno a questi vescovi si intreccerà una rete occulta di collaboratori, curatori d'anime, predicatori; sarà intrapresa un'attività di propaganda nei conventi femminili e favorita la circolazione di libri proibiti, ma tutto compiuto con nicodemitica prudenza. Fu perseguita tuttavia, quando ormai il Concilio di Trento con il decreto sulla giustificazione aveva sanzionato ogni apertura o concessione in senso riformato, una pastorale eterodossa che si avvalse di molteplici sotterfugi nicodemitici, come quelli, ad esempio, citati da Giorgio Caravale per quei canonici che, a Salerno, nel 1546 nel celebrare il sacramento dell'eucarestia «non dicevano lle parole secrete, né quelle a la consecratione [...] et quando facevano lle processioni, lasciavano la invocatione et intercessione dei santi et altre heresie»[10].

Il processo d'accusa a Morone accompagnò negli anni l'ascesa di Gianpietro Carafa al soglio pontificio, un processo costruito con pazienza attraverso la raccolta

---

[7] Ivi, p. 220.

[8] Ivi, p. 231.

[9] FIRPO, MARCATTO, *I processi inquisitoriali di Pietro Carnesecchi*, cit., vol. II, t. 2, p. 492.

[10] G. CARAVALE, *Il processo inquisitoriale del vescovo Nicola Missanelli e un "confessionario" censurato di Scipione Lentulo*, in *Scritti in ricordo di Armando Saitta*, Milano, FrancoAngeli, 2002, p. 96.

di memoriali e l'accumularsi di indagini della Congregazione del Sant'Uffizio nei confronti anche di molti altri sospetti. Fu condizionato dalle vicende della politica internazionale: dapprima per la protezione imperiale ed il favore di Carlo V nei confronti di un partito a lui fedele, costituito da alcune delle più rilevanti famiglie della scena italiana, come i Gonzaga o i Colonna, nella cui orbita erano molti degli "spirituali"; poi per il mutamento di favori e di alleanze con l'avvento di re Filippo e il prevalere della Spagna; infine per la disastrosa sterzata antiasburgica di papa Carafa che si manifestò anche nella violenta ostilità nei confronti dei cardinali filoimperiali e che culminò nell'arresto di Morone. Sullo sfondo dell'ossessione del vecchio papa teatino nei confronti del gruppo di antichi colleghi, Contarini, Pole, Morone, con cui aveva un tempo condiviso alcuni interessi di riforma, stava l'assai più imponente scontro all'interno della Chiesa romana tra le crescenti forze inquisitoriali e quelle curiali tradizionali, che culminò in una bolla «molto terribile», approvata nel concistoro del febbraio 1559, che privava tutti «i porporati sospetti di qualche deviazione dottrinale» di voce attiva e passiva in conclave, impedendo per il futuro che qualsiasi prelato oggetto di denuncia potesse giungere al soglio pontificio[11].

Il processo a Morone, dunque, segna una sorta di spartiacque anche storiografico. La centralità data autorevolmente da Jedin al Concilio di Trento, «palladio della riforma cattolica e controriforma»[12], come inizio di una nuova fase della storia della Chiesa, ricca di riforme, di slanci, di riconquista dei territori perduti alla causa cattolica, è stata messa convincentemente in discussione. Il protagonismo del Sant'Uffizio romano e dei suoi vertici nel rafforzare e consolidare le strutture della Chiesa di Roma, facendo piazza pulita di tutto quanto frenasse questo processo, soprattutto all'interno delle gerarchie ecclesiastiche, e riconoscendo nelle tensioni dell'episcopato verso l'autonomia una pericolosa deviazione, foriera di "libertà" pastorali e dottrinarie, dalla monarchia papale, riuscì a costruire una linea rigorosa, oltre la quale tutto andava perseguito.

Nei decenni successivi, come hanno mostrato anche le recenti ricerche di Elena Bonora, i «metodi del Sant'Uffizio» giunsero a raffinarsi sempre più, non solo teorizzando apertamente che il tribunale dell'Inquisizione non dovesse giudicare dei fatti ma delle «opinione d'huomini», per cui la dissimulazione non era più tollerata, ma anche sottolineando «l'inflessibilità di un'istituzione che non guardava in faccia a nessuno»[13]. Tra le gerarchie ecclesiastiche divenne facile, quindi, usare dell'accusa di eresia per eliminare politicamente gli avversari, come avvenne nel

[11] *Processo Morone* 2011, p. LVI.

[12] H. Jedin, *Storia del Concilio di Trento*, Brescia, Morcelliana, 1962, vol. IV, II, p. 360.

[13] E. Bonora, *Giudicare i vescovi. La definizione dei poteri nella Chiesa postridentina*, Roma-Bari, Laterza, 2007, pp. 136-137

caso del veneziano Filippo Mocenigo, vescovo di Nicosia, studiato dalla Bonora, sebbene le autorità veneziane denunziassero più volte che bastava un sospetto, una «nota», perché il «reo» non fosse più «habile alle chiese», dovesse cioè accontentarsi, come sottolineerà il cardinal inquisitore Scipione Rebiba, di benefici o pensioni, e non pensare più a vescovati; e tra le prove più gravi contro il Mocenigo era che avesse posseduto la *Geografia* di Tolomeo nell'edizione dell'eretico Sebastian Münster e si fosse rifiutato di bruciarla[14].

Dagli anni sessanta, si rintracciano facilmente segni di timorosa cautela nei carteggi di nobili ecclesiastici e laici nei confronti di questa potente istituzione: dal motto famoso del cardinal Ercole Gonzaga, «l'è homo savio che mai si lascia intendere, né si sa mai quando dica da vero o da burla»[15], ai consigli del cardinal Ippolito da Correggio al nipote, Francesco Gonzaga di Novellara, di non opporsi all'Inquisizione, perché «l'abiurationi et castighi sono quelli che risparmiano ai prìncipi il fare l'exerciti, perché chi non rimedia presto ai principii bisogna capitare dove è capitato il re di Francia»[16].

SUSANNA PEYRONEL RAMBALDI
susanna.peyronel@unimi.it

[14] Ivi, pp. 139-141.

[15] S. PAGANO, *Il processo di Endimio Calandra e l'Inquisizione a Mantova nel 1567-1568*, Città del Vaticano 1991, p. 12.

[16] *Ibid.*, p. 51.

Una testimonianza sulla Chiesa Evangelica di lingua italiana di Zurigo

È la prima volta che un autore, Ernst Matthias Rüsch, *"Conversation über das Eine, was not tut": Evangelisch-reformierte Italienerseelsorge im Kanton Zürich im 19. und 20. Jahrhundert*[1], affronta la storia della Chiesa Evangelica di lingua italiana di Zurigo dal suo inizio, in una visione complessiva, fino al conseguimento dell'autonomia, accolta dal Sinodo Valdese nel 1998 (Art. 27). Si tratta di un libro voluminoso, una miniera di notizie, che certamente saranno preziose per chi vorrà approfondire questa storia sofferta. Il libro è già stato recensito in questa stessa rivista[2] e qui si vuole soltanto aggiungere una testimonianza. Questo libro, infatti, mi ha fatto riaffiorare alla memoria gli anni che ho trascorso al servizio della Chiesa Evangelica di lingua italiana del Cantone di Zurigo, dal dicembre 1980 al marzo 1989 e, poiché appartengo anch'io a questa storia, pur non essendo mai stata interpellata dall'autore, desidero intervenire per fare alcune precisazioni e integrazioni, in particolare riguardo al periodo di cui sono stata testimone.

Innanzi tutto vorrei premettere che la mia esperienza fu quella di sentirmi emigrata tra emigrati e quindi in stretta relazione con persone sospese tra una cultura lasciata alle loro spalle ed un'altra di cui non conoscevano ancora l'entità, come un alpinista che si trova a scalare una parete pericolosa e, a mezza parete, viene afferrato dal dubbio se non sia meglio tornare indietro o rischiare di continuare la salita: così, come suggerito anche nel titolo di un interessante libro di Michele Risso e Delia Frigessi, *A mezza parete, emigrazione, nostalgia, malattia mentale*[3], che penetra nel profondo della difficile esistenza in cui viene a trovarsi l'emigrato, quando egli sente allentarsi il legame con la propria storia, mentre non è ancora integrato in quella del popolo che lo ospita.

Questo stato di instabilità incide sulla personalità e sull'identità dell'emigrato che, fuori dal suo ambiente, non può assumere in tempi brevi un modo di vita che non gli è proprio. In queste condizioni, tuttavia, l'emigrato tende ad assumere un'identità che lo renderà parte di un nuovo popolo, al quale apparterrà tanto se continuerà a vivere all'estero, tanto se deciderà di tornare al proprio paese. Egli ac-

---

[1] Zürich, Theologischer Verlag Zürich, 2010.

[2] Cfr. recensione di Albert de Lange, in «Bollettino della Società di studi valdesi», 207, 2010, pp. 210-212.

[3] Einaudi, Torino, 1982.

quisisce, infatti, una sua specifica esperienza, che gli permette di vivere in un ambiente diverso da quello da cui proviene, ma lo mette anche nelle condizioni di chiedersi quali siano le sue vere radici. È una condizione con la quale molti riescono a convivere e persino ad arricchire la propria cultura e a rafforzare la propria personalità, ma in ogni caso l'emigrato permane particolarmente sensibile all'ostilità che percepisce nel contesto sociale in cui vive e per questo è riconoscente per ogni gesto di simpatia, per ogni parola umana che l'aiuti a mantenere l'equilibrio. Nasce così una cultura propria dell'emigrazione, che vive di un confronto tra due culture, e che dovrebbe portare ad un dialogo esaustivo e sincero anche da parte del paese ospitante. Tutto ciò ancor prima di poter parlare di integrazione, parola abusata ed intesa soprattutto a senso unico, come se fosse sufficiente adattarsi alla cultura del paese ospitante per evitare i conflitti.

Lo stato di emarginazione e di isolamento in cui l'emigrato in Svizzera si è venuto a trovare è stata una delle cause che ha spinto alla fondazione di associazioni tra emigrati della stessa nazionalità, anche per ottenere uno *status* giuridico definito e riconosciuto. L'associazionismo degli emigrati in Svizzera è un fenomeno antico[4] e assai diffuso e se ne può parlare come di una caratteristica peculiare dell'immigrazione in questo paese e, in particolare, dell'immigrazione italiana. Il pericolo però cui vanno incontro le associazioni è quello di diventare un ulteriore strumento di emarginazione, perché spesso il fatto di ritrovarsi tra connazionali ha finito per ostacolare il rapporto con la società svizzera e per aggravare la condizione di isolamento.

L'associazionismo fu un fenomeno diffuso anche tra i vari gruppi di evangelici italiani dispersi nel Cantone di Zurigo. Il rapporto di questi gruppi con la Chiesa Evangelica di lingua italiana fu sempre molto problematico, problematicità che fu presente anche in tutto il periodo del mio servizio in questa Chiesa.

La Chiesa svizzera ambiva a riunire sotto un unico Consiglio cantonale tutte le realtà evangeliche che, pur ricercando ed accettando di buon grado l'aiuto della Chiesa Riformata, temevano di essere inglobate in un'istituzione che avrebbe limitato la loro autonomia e quindi la loro identità, legata a particolari denominazioni. Anche la Chiesa Evangelica di lingua italiana di Zurigo, nel 1976, si è costituita in associazione, secondo l'articolo 60 del codice civile svizzero, per avere una base giuridica che le permettesse una maggiore libertà d'azione in tutto il Cantone. Lo Statuto dell'associazione integrava le discipline ed i regolamenti della Chiesa Valdese in Italia con i regolamenti della Chiesa Riformata svizzera del Cantone di Zurigo che la sosteneva.

---

[4] L'Associazione più antica è quella della "Federazione delle Colonie libere", fondata a Zurigo nel 1930 su presupposti nettamente antifascisti e democratici. Essa non svolge solo compiti di assistenza e solidarietà fra gli immigrati, ma organizza corsi professionali e di alfabetizzazione e interviene nei più grandi problemi della immigrazione italiana in Svizzera.

La Chiesa acquisiva quindi una triplice appartenenza: una civile e due ecclesiastiche. Il 12 dicembre 1976 furono nominati anche gli organi direttivi e il nome della Chiesa divenne "Chiesa Evangelica di Lingua Italiana di Zurigo e dintorni"[5] (Rüsch, p. 475); sebbene, lo si tenga presente, la Chiesa non sia composta essenzialmente da immigrati, perché accoglie in sé parecchie altre culture: credenti di lingua tedesca, credenti di lingua italiana e di lingua francese, che costituiscono l'emigrazione interna in Svizzera, oltre ai credenti immigrati dall'Italia. Si può ritenere quindi una Chiesa "pluriculturale", che diventa Chiesa cantonale quando nel 1978 la Chiesa Riformata del Cantone di Zurigo le cede la competenza del Consiglio cantonale. Nella nuova struttura si manifesta, tuttavia, una certa confusione dovuta alla compresenza di membri dell'associazione e membri di Chiesa (Rüsch, p. 477), che non sempre coincidono, perché Chiesa e associazione sono due entità differenti: una ecclesiastica e l'altra civile.

Dal verbale del Consiglio di Chiesa del 17 gennaio 1979 risulta, comunque, che la maggior parte dei gruppi residenti nel Cantone voleva mantenere la propria autonomia (Rüsch, p. 472). Permaneva quindi in questi gruppi il diritto di costituirsi a loro volta in associazioni e scegliere quel predicatore che rispondesse alla loro particolare impostazione teologica. La situazione che si è venuta a creare, negli anni Ottanta, risulta ben delineata in un verbale del Consiglio di Chiesa che, nella sua seduta dell'11 dicembre 1981, constata l'ambiguità della struttura Chiesa/associazione:

> in primo luogo è necessario chiarire il concetto di Chiesa, poiché scopo dell'associazione è stato solo quello di fornire una base giuridica al lavoro da svolgersi a favore di tutti gli evangelici residenti nel Cantone. Dato che il servizio viene reso da pastori e collaboratori di impostazione teologica diversa si è venuto a creare uno stato di disorientamento in seno ai vari gruppi. Si deve ora chiarire quale tipo di collaborazione i gruppi sono disposti ad accettare o meno. Infatti non si tratta di coordinare solo il piano di lavoro pratico, ma anzitutto il contenuto dell'impostazione teologica da seguire.

Da ciò consegue che la "Chiesa"[6], come associazione cantonale, poteva offrire ai vari gruppi di evangelici esistenti nel Cantone servizi non imposti, ma richiesti. Anche se il Consiglio avvertì la responsabilità di distinguere tra le funzioni dell'associazione e quelle della Chiesa, permase la confusione, in quanto l'elenco dei membri di Chiesa non coincideva con quello dell'associazione e alla fine non era neppure evidente quali membri appartenessero all'una o all'altra. Questa com-

[5] Cfr. Archivio Tavola Valdese, Chiesa evangelica di lingua italiana di Zurigo, Relazione annua 1976, Fondo G. Pons.

[6] "Chiesa" – da ora in poi – sta per "Chiesa evangelica di lingua italiana del Cantone di Zurigo".

plessa struttura era ambigua anche all'interno del Consiglio di Chiesa e, quando il pastore Giovanni Bogo concluse il suo ministero e rientrò in Italia nel 1983, il Presidente e l'economo del Consiglio proposero a me, come nuova pastora, un contratto di lavoro che mi avrebbe resa, in pratica, una dipendente dell'associazione e non un pastore che esercita il proprio ministero "in reciproca sottomissione" con gli altri membri del Consiglio di Chiesa, secondo i regolamenti della Chiesa Valdese.

Su questo punto insorse una disparità di opinioni tra la pastora Pons e il Consiglio, cui seguì un incontro con i rappresentanti del Consiglio della Chiesa Riformata del Cantone di Zurigo (Kirchenrat), che proposero una convenzione (Vereinbarung) tra la "Chiesa", il Consiglio della Chiesa Riformata del Cantone di Zurigo e la pastora Pons. In seguito ad approfondite e vivaci discussioni il Consiglio della "Chiesa" decise all'unanimità di accettare i punti fondamentali di questa proposta nella seduta del 19 marzo 1984 e da questo momento i rapporti di lavoro di pastori e collaboratori vennero regolati direttamente dall'amministrazione centrale del Consiglio della Chiesa Riformata del Cantone e sottoscritti dalle tre componenti: si era finalmente chiusa una situazione umiliante per pastori e collaboratori[7].

Un ulteriore importante chiarimento per la "Chiesa" fu quello di cercare di discernere tra Chiesa e associazione, ricorrendo ad un censimento degli iscritti, affinché si potessero riconoscere coloro che avevano scelto di diventare membri di una Chiesa, che ha le sue radici nella Riforma del XVI secolo, da coloro che erano semplicemente soci dell'associazione. Matthias Rüsch, invece, non sembra avvertire, diversamente dalla Signora Roemer, membro del Consiglio della Chiesa Riformata svizzera, che il "ridimensionamento" del numero dei membri di Chiesa fu determinato, anzitutto, da questa esigenza di fare chiarezza (Rüsch, p. 485)[8]. Dal censimento risultò, infatti, che molte persone in precedenza considerate iscritte, avevano con la Chiesa un contatto solo occasionale o erano rientrate in Italia o si erano integrate nella Chiesa svizzera o, per altre ragioni, non erano più reperibili.

Il servizio che la "Chiesa" rendeva nel Cantone, in considerazione della propria testimonianza evangelica, peraltro, non si limitava agli iscritti nei registri, ma era per tutti gli evangelici di lingua italiana che lo richiedevano, anche se appartenenti ad altre denominazioni o ad altre confessioni. Il vero problema era quello di riconoscersi o meno in una particolare struttura ecclesiastica ed in una particolare

---

[7] Il fatto, però, che gli stipendi dei pastori e collaboratori fossero pagati direttamente dall'amministrazione centrale della Chiesa Riformata e non erogati dall'economo della "Chiesa", da alcuni membri del Consiglio fu considerato una forma di limitazione della giurisdizione della "Chiesa medesima". Di questa complessa vicenda, nel libro del Pastore Rüsch, non ho trovato traccia.

[8] Il termine usato da Rüsch è «streichen», che in questo caso significa cancellare. L'operazione, sempre secondo le notizie riportate da Rüsch, fu, invece, così definita dalla Signora Roemer: «il difficile compito di ristrutturazione di una parrocchia di fedeli attivi, da parte di Giovanna».

linea teologica. Molti gruppi mal tolleravano una struttura così complessa come quella della "Chiesa" e, soprattutto, una teologia propria delle Chiese Riformate diversa da quella delle Chiese libere, come per esempio le Chiese dei Fratelli o le Chiese Pentecostali.

Alla luce della complessa situazione fin qui descritta, i gruppi di evangelici disseminati nel Cantone non potevano essere definiti "diaspora della Chiesa di Zurigo", perché si trattava per la maggior parte di gruppi di evangelici che intendevano rimanere autonomi e quindi non si riconoscevano nella "Chiesa", rimanendo così oscillanti tra Chiesa istituzione e Chiesa libera.

Chi prese coscienza, attraverso un lungo percorso di discussioni e approfondimento, di cosa volesse dire effettivamente diventare "diaspora della Chiesa di Zurigo", furono le comunità di Winterthur, un tempo gruppo unico. Questo gruppo si era diviso a causa di divergenze interne, dando vita a due associazioni denominate: Winterthur Chiesa e Winterthur Comunità. Quando fui inviata dalla Tavola Valdese come aiuto del pastore Bogo, giungendo a Zurigo il 12 dicembre 1980, fui incaricata di occuparmi della complessa situazione della diaspora. Appena arrivata, ebbi modo di fare conoscenza con i diversi gruppi di evangelici dispersi nel Cantone attraverso gli studenti del seminario battista di Rüschlikon[9], che mi presentarono come "collaboratrice" della "Chiesa" e, in seguito, insieme a loro, organizzai degli studi biblici nelle famiglie per far emergere una linea teologica coerente, malgrado la profonda diversità di predicazione esistente tra coloro che presiedevano i culti domenicali.

Dopo che gli studenti battisti ebbero completato i loro studi e rientrarono in Italia, iniziai delle visite presso le famiglie evangeliche italiane di Winterthur, illustrando la struttura della "Chiesa" e la sua posizione giuridica, vale a dire come essa avesse uno Statuto, che integrava i regolamenti della Chiesa Riformata svizzera con quelli della Chiesa Valdese in Italia: in particolare fu molto interessante per questi immigrati esser messi a conoscenza della struttura assembleare della Chiesa Valdese, che le dava una dimensione democratica. Inoltre, l'essere collegati con una Chiesa italiana era per loro molto coinvolgente perché li avvicinava al paese d'origine.

Così, inizialmente, Winterthur Comunità[10] mandò i suoi rappresentanti ad un Consiglio allargato della "Chiesa" e accettò di sciogliere la propria associazione e diventare diaspora di Zurigo e, poco tempo dopo, anche Winterthur Chiesa si dichiarò diaspora di Zurigo, come risulta da una comunicazione al mensile «Voce E-

[9] In questo contesto va ricordato l'ottimo lavoro compiuto dagli studenti italiani del seminario battista di Rüschlikon, che erano incaricati della predicazione dal consiglio della "Chiesa" e bene accettati dai gruppi loro affidati, in quanto non erano membri né della Chiesa Riformata svizzera né della "Chiesa".

[10] Cfr. la comunicazione di Giovanna Pons al mensile «Voce Evangelica», organo delle Chiese Evangeliche di lingua italiana in Svizzera (ACELIS), giugno 1982, 6, pp. 15-16.

vangelica»[11]. Questo dimostra che, quando le decisioni vengono prese dalla base, vale a dire dagli interessati, sufficientemente informati, le cose si risolvono in modo positivo: i due gruppi dissidenti si riunirono, anche se alcuni membri preferirono ritornare alle loro denominazioni d'origine, ma la vicenda testimonia che la chiarezza non rompe mai la comunione e che è possibile collaborare anche se appartenenti a denominazioni diverse.

La "Chiesa" si organizzò così con due Culti domenicali, il mattino a Zurigo e il pomeriggio a Winterthur, studi biblici nei luoghi o nelle famiglie che li richiedevano e una giornata comunitaria al mese, aperta a tutti i credenti, di qualsiasi denominazione fossero, in cui si invitavano in genere pastori o laici provenienti dall'Italia, per mantenere i legami con la cultura d'origine. Un altro gruppo di diaspora che si costituì dalla base, richiedendo studi biblici da tenersi nelle famiglie, fu quello di Nussbaumen (nei pressi di Baden).

In riferimento a quanto sopra si è detto è possibile considerare e valutare la problematica ristrutturazione che la "Chiesa" ha dovuto compiere, al fine di chiarire il rapporto tra Chiesa e associazione. Rapporto che coinvolgeva i gruppi di evangelici residenti nel Cantone di Zurigo, i pastori e collaboratori con il Consiglio di Chiesa, nel contesto delle relazioni tra Chiesa svizzera e Chiesa Valdese in Italia. La "Chiesa" ha speso parecchie energie nell'intento di fare chiarezza e ritrovare il suo fondamento nella confessione di fede della Chiesa Riformata.

La fredda "contabilità" dei gruppi, dunque, non rende giustizia di come realmente i fatti si siano svolti e finisce col perdere di vista i contesti e la realtà sociale di riferimento. In una nota (p. 485), ad esempio, Matthias Rüsch scrive che la pastora Pons sospese nella primavera del 1985 i Culti che teneva al gruppo di Maennedorf per divergenze teologiche con l'architetto Semadeni, membro di Chiesa e già presidente del consiglio. Questa non è un'informazione corretta, perché alla base di questa sospensione non vi fu affatto una divergenza teologica con Semadeni, ma semplicemente una convocazione della pastora da parte di alcuni membri del gruppo di Maennedorf, i quali le fecero presente che, essendo donna, non poteva prendere la parola in pubblico, in quanto l'apostolo Paolo aveva detto: " Tacciansi le donne nelle assemblee" (1. Cor. 14,34). Fu allora che non si ritenne più opportuno frequentare il gruppo. Per quanto riguarda il gruppo di Uster, esso si sciolse perché il Consiglio di Chiesa riconobbe l'incompatibilità tra l'impostazione teologica del gruppo e la teologia della Chiesa Riformata. Cominciavano infatti ad emergere

[11] La comunicazione al mensile «Voce Evangelica», a firma di Aldo Secchi e Giovanna Pons, recita: «i rappresentanti del Consiglio della Stadtmission di Winterthur, del Consiglio della Chiesa Evangelica di lingua italiana di Winterthur e del Consiglio della Chiesa Evangelica di lingua italiana di Zurigo, [...] l'8 febbraio 1983 hanno preso atto che l'assemblea annuale della Chiesa Evangelica di lingua italiana di Winterthur ha deciso all'unanimità in data 8 gennaio 1983 lo scioglimento dell'associazione e l'integrazione dei suoi membri nella diaspora della Chiesa di Zurigo»; cfr. «Voce Evangelica», 3, 1983, pp. 15-16.

chiaramente le difficoltà che posizioni teologiche così diverse potevano generare, quando dovevano riferirsi ad un'unica istituzione. Nel rispetto reciproco delle realtà evangeliche esistenti, dunque, era meglio non turbare l'autonomia dei gruppi che non si riconoscevano in una struttura come quella della "Chiesa".

Le problematiche che emergevano in una Chiesa così complessa come la Chiesa di lingua italiana del Cantone di Zurigo condizionavano pesantemente il lavoro di pastori e collaboratori e il loro rapporto con il Consiglio di Chiesa. Le ragioni dei conflitti che nascevano non possono, né debbono, essere attribuite al carattere delle persone, come sostiene invece Rüsch (p. 486)[12]. I conflitti all'interno della comunità erano generati soprattutto dalle divergenze che sorgevano in seno al Consiglio di Chiesa: il Consiglio era infatti incerto sull'interpretazione della struttura Chiesa/associazione, ma era anche diviso sull'opportunità che i pastori avessero impegni collaterali all'istituzione ecclesiastica, perché pensava che potessero sottrarre tempo prezioso alla cura della comunità. Ma è tradizione della Chiesa Valdese costruire scuole accanto alle Chiese e testimoniare nel contesto sociale in cui è inserita. Non era raro infatti sentire ricordare con riconoscenza nell'ambiente operaio di Zurigo, per esempio durante una conferenza o un seminario alla Casa d'Italia[13], il servizio che la scuola Media serale Pier Martire Vermigli, fondata durante il ministero del pastore Elio Eynard, aveva reso agli immigrati italiani, permettendo loro di conseguire un diploma e quindi di trovare un lavoro o un lavoro migliore. Quando, durante il ministero del pastore Bogo, si costituì il liceo linguistico Pier Martire Vermigli, ad un servizio reso alla prima generazione ne seguiva un altro nei confronti della seconda generazione, cioè a favore dei figli degli immigrati che avevano difficoltà ad integrarsi nella scuola svizzera.

Matthias Rüsch, anche se descrive con molti particolari la situazione di conflitto che si stabilì tra il Consiglio e il pastore Bogo, a causa del troppo tempo ch'egli dedicava alla scuola (p. 455), sembra non cogliere il nucleo centrale del problema, consistente nelle differenze di impostazione fra Bogo e il Consiglio. E' infatti un peccato che, all'epoca, una parte del Consiglio non fosse ancora in grado

[12] In un ambiente così diversificato culturalmente, potevano sorgere dinamiche complesse e, se la storiografia vuole occuparsi di tali dinamiche, deve ricostruire complessivamente tutte le componenti fattuali, storiche e psicologiche di una vicenda oppure limitarsi ad esporre i fatti, evitando i giudizi, per non superare i confini del lecito e quindi mancare di rispetto verso le persone. Cfr. anche la lettera di Giovanna Pons, inviata al direttore del mensile «Voce Evangelica», nel marzo 2011, p. 38, in cui tra l'altro, in relazione alle divergenze interne alla Chiesa, si legge: «Ci sarebbe però da approfondire la ragione di tutti questi conflitti, tenendo conto del contesto storico in cui sono nati».

[13] La "Casa d'Italia" era zona franca per gli immigrati italiani del Cantone di Zurigo, e lì era come essere in Italia: era la sede delle scuole elementari, delle scuole medie, delle associazioni relative alle regioni italiane ed ai patronati sindacali, vi era un grande salone che serviva un po' a tutto, per le feste, i pranzi, lo sport, ma anche per conferenze, tavole rotonde, dibattiti, organizzati molte volte anche dai pastori della Chiesa Evangelica di lingua italiana.

di riconoscere che la testimonianza della "Chiesa", nel contesto sociale, faceva parte integrante del ministero pastorale.

Dopo la fine della seconda guerra mondiale e decenni di immigrazione, si pose infatti il problema dei giovani della seconda generazione. La "Chiesa" seguì nei loro confronti una prassi di graduale integrazione, vale a dire che, negli anni successivi al battesimo, i bambini erano avviati alla scuola domenicale in lingua italiana, ma in età scolare si preferiva lasciarli seguire le lezioni di religione assieme ai loro compagni della scuola svizzera, per favorirne una migliore integrazione. La maggior parte dei giovani della "Chiesa" è stata quindi "confermata" nella Chiesa Riformata svizzera, ma, in contraddizione con questo, nei Cantoni di lingua tedesca, i giovani della seconda generazione di immigrati non potevano votare nelle assemblee della Chiesa Riformata, che li aveva confermati, perché non erano cittadini svizzeri. Per la "Chiesa" divenne dunque più difficile instaurare un rapporto con loro, perché non li aveva visti crescere al suo interno e non sempre aveva potuto educarli alla fede. La Chiesa Riformata svizzera, invece, li aveva visti crescere e li aveva confermati.

Nella relazione annua del 1986, il capitolo relativo ai "Figli degli stranieri nati in Svizzera" recita: «Purtroppo dobbiamo constatare che la maggior parte dei giovani della seconda generazione non frequenta alcuna Chiesa [...]. Ma non solo i figli, tutta la famiglia immigrata soffre di problemi di identità. Infatti il marito, la moglie, i figli si integrano a livelli diversi nella società svizzera. Ciò provoca delle tensioni interne alle famiglie, molte delle quali si spezzano [...]. Bisogna aggiungere che all'interno del nucleo famigliare (o delle associazioni italiane), la cultura italiana non ha avuto lo stesso processo di evoluzione che nel paese d'origine. I genitori hanno quindi perso il contatto con il processo evolutivo della cultura italiana ed inoltre hanno perso parecchie energie nell'impatto con la cultura del paese ospite. Ciò porta i figli degli immigrati alla difficile scelta tra una cultura spezzata nel suo divenire ed una cultura straniera per il contesto famigliare. In genere essi scelgono una terza via: la cultura superficiale dei mass-media, la cultura del lavoro e dello sport»[14].

Un modo per mantenere una relazione con la cultura d'origine fu proprio il servizio che pastori e insegnanti volontari appartenenti alla Chiesa di lingua italiana di Zurigo resero con la fondazione di scuole. Essi hanno, anche in collaborazione con soggetti esterni alla Chiesa, certamente reso un servizio culturale ed etico ai lavoratori della prima generazione di immigrati e ai loro figli, nel pieno rispetto della loro appartenenza religiosa: non si trattava di evangelizzazione, ma di una testimonianza che si manifestava attraverso il servizio sociale.

---

[14] Sullo stesso argomento, vedi anche la relazione che Giovanna Pons presentò, come membro della KEKDA (Kommission für Auslaenderfragen der evangelisch-reformierten Kirchen der deutschen Schweiz), Archivio Tavola Valdese, Fondo G. Pons, s.d.

Mentre la "Chiesa" continuava a soffrire per i problemi e i conflitti interni, il contesto sociale in cui essa viveva mutava rapidamente. Negli anni Ottanta, infatti, l'immigrazione di operai alla ricerca di un lavoro dovette convivere con l'immigrazione di rifugiati politici e richiedenti asilo: cileni, vietnamiti, tamil e altri. Le Chiese si trovarono, dunque, nella condizione di dover prendere posizione nei confronti di questa nuova immigrazione che incideva anche nella politica del paese.

A questo proposito, in un "Memorandum delle tre Chiese svizzere" del maggio 1985[15] si dichiarava: «Malgrado qualche pagina oscura della nostra storia, noi svizzeri siamo, a giusto titolo, fieri della tradizione umanitaria del nostro paese che, nel passato, ha accordato l'asilo a un gran numero di perseguitati. Oggi ancora si compiono numerosi sforzi per perpetuare questa tradizione. Tuttavia, in questi ultimi decenni, si fa sempre più sentire un'attitudine negativa nei confronti degli stranieri. Negli anni '60 e '70, questa ostilità si manifestava particolarmente nei confronti dei lavoratori immigrati; oggi, si manifesta soprattutto nei confronti dei richiedenti asilo e dei rifugiati. Questo atteggiamento è dettato dalla paura, dalla diffidenza, ... e, senza dubbio, da un razzismo latente». Il Memorandum si rivolgeva anche alle autorità e ai politici con queste raccomandazioni:

> Si tratta soprattutto di prevedere e di applicare una politica d'asilo rispettosa dei *diritti dell'uomo*. La responsabilità spetta in primo luogo alle autorità politiche a tutti i livelli: federale, cantonale e comunale. Esse devono dare prova d'iniziativa e d'immaginazione perché la Svizzera resti fedele alla sua tradizione umanitaria.

Seguono suggerimenti di azioni concrete, tra cui quello «in favore della creazione di una "carta europea" della politica d'asilo, per mettere fine allo scandaloso rinvio dei rifugiati da un paese all'altro»[16].

È in questo contesto che, nel 1983, la pastora Pons venne eletta nel direttivo del Sinodo Evangelico Svizzero (Sinodeleitung) come rappresentante della "Associazione delle Chiese e Comunità di lingua italiana in Svizzera": era un impegno esterno alla "Chiesa" e non fu bene accolto da alcuni membri del Consiglio e della comunità. Dato che i Sinodi delle Chiese Evangeliche Riformate svizzere sono cantonali, il Sinodo Evangelico Svizzero (SES) volle essere segno di superamento, prima di tutto delle frontiere interne cantonali, strutturandosi a livello nazionale e,

---

[15] «Aux côté des réfugiés, Mémorandum des trois Eglises suisses sur les problèmes de l'asile et des réfugiés, Berne et Fribourg, le 9 mai 1985», Le Conseil de la Fédération des Eglises protestantes de la Suisse (J.-P. Jornod, président), La Conférence des évêques suisses (Henri Schwery, président), L'évêque et le Conseil synodal de l'Eglise catholique chrétienne de la Suisse, (Léon Gauthier, Carlo Jenzer). Archivio personale.

[16] Traduzione dal francese di G. Pons.

poi, delle frontiere nazionali, accettando delegati di comunità assieme a membri di nazionalità straniera.

Per poter giungere ad una tale autonomia il Sinodo si diede una struttura laica, e fu infatti costituito da un'associazione svizzera fondata da alcuni pastori e laici della Chiesa Riformata. L'Assemblea Sinodale volle essere una consultazione di base, da compiersi nella libertà delle tradizioni ecclesiastiche, anche se insieme ad esse, in particolare con quelle che risalivano all'epoca della Riforma. Nel corso della sua prima sessione, svoltasi a Bienne all'inizio del 1983, il Sinodo indirizzava una lettera ai protestanti svizzeri, di cui riporto alcuni passi:

> Veniamo da Chiese diverse e da Comunità diverse. Di fronte ai compiti importanti che a noi si impongono, stimiamo indispensabile stringere i nostri legami e mettere in comune le nostre particolarità di Chiese nazionali, libere, e di Comunità Evangeliche. Siamo pure riconoscenti di poter accogliere degli osservatori di numerose Chiese e Comunità. Il Sinodo riveste una grande diversità: non siamo unanimi nelle grandi questioni del nostro tempo. Vogliamo assumere le nostre divergenze nel mutuo rispetto e lasciarci condurre dalla speranza che l'Evangelo è abbastanza forte da permetterci di pervenire ad una testimonianza comune e a delle decisioni concrete al di là delle nostre divergenze[17].

Il Sinodo si diede un limite: circa cinque anni di tempo per sondare, cercare, consultare, informare, essere informato, insomma mettere in movimento un fermento che potesse in seguito agire da sé nel tessuto religioso e laico svizzero. Sin dall'inizio il Sinodo fu accompagnato da alcuni segni nuovi, per esempio il comitato direttivo fu eletto nel rispetto della proporzione uomo-donna: dei suoi 14 membri, infatti, 7 erano uomini e 7 donne, laici e pastori. Questa fu un'esperienza preziosa per la pastora Pons, che intese coinvolgere la "Chiesa" perché si interessasse ai temi dibattuti dal SES e perché prendesse coscienza che i tempi cominciavano a cambiare. Infatti i gruppi evangelici di lingua italiana della Svizzera Nord-Orientale, in seguito a questo, organizzarono il 3 novembre 1985 la "Festa della Riforma" presso la Chiesa Evangelica Valdese di Zurigo (Valdese vollero chiamarla) con un intervento su: "L'emigrazione italiana in Svizzera nel passato", cui seguiva un confronto sul presente, argomento affrontato in gruppi con relazioni sul tema "Diaconia e diversità - la nuova immigrazione e i richiedenti asilo".

---

[17] Riferimenti: *Schweizerische Evangelische Sinode. Bericht der Synodeleitung. Schlussdokumente*, Bern, Ende November 1987. Cfr. anche G. PONS, *Sinodo Evangelico svizzero ed ecumenismo*, in *Per una nuova pastorale ecumenica*, a cura del Segretariato Attività Ecumeniche (SAE), Atti della XXVII Sessione di formazione ecumenica organizzata dal S.A.E., La Mendola, 29 luglio-6 agosto 1989, Roma, Dehoniane.

Questi argomenti furono ulteriormente approfonditi nelle giornate comunitarie della "Chiesa" e, in particolare, nel centro culturale Pier Martire Vermigli, dal 1986 nuovamente riattivato dalla pastora Pons e da due laiche esterne alla Chiesa, la prof. Paola Banderali, insegnante del liceo linguistico Pier Martire Vermigli, e la dott. M. Ivana Ugolini, medico psicoterapeuta, attiva nel campo dell'emigrazione. Il Centro ebbe una struttura ecumenica e fu aperto all'esterno. La prima attività fu l'organizzazione di un ciclo di conferenze in italiano e tedesco, con dibattito, per un'interpretazione psicologica che non comprendesse solo la popolazione immigrata, ma anche la popolazione svizzera che la ospitava, in vista di un incontro delle due culture che non fosse conflittuale. Le prime tre conferenze furono tenute dal dr. Med. Dieter Baumann su "Wilhelm Tell: Versuch einer psychologischen Deutung für den Menschen von heute".

Un'altra importante attività del centro culturale fu la collaborazione che esso diede all'Archivio di Stato del Cantone di Zurigo per organizzare una serie di attività nel quadro della mostra celebrativa dell'esodo dei valdesi piemontesi tra il 1685 e il 1700 verso la Svizzera e la Germania meridionale. La mostra, un lavoro di ricerca del past. dr. Theodor Kiefner di Calw (Germania), e le attività parallele ebbero luogo in un periodo interrotto dal confine tra il vecchio e il nuovo anno, vale a dire dall'inizio del dicembre 1986 alla fine del gennaio 1987. Con questo segno invisibile che scandisce il tempo si volle ricordare che si stava vivendo in un periodo in cui molte popolazioni, come gli antichi valdesi, erano alla ricerca di un "rifugio". In questa ottica, il centro culturale condivise queste attività con la Chiesa Riformata di lingua francese, erede del "rifugio" ugonotto, e con la Chiesa Riformata di lingua tedesca, che stava rendendo attuale, nei confronti dei nuovi rifugiati che provenivano da ogni parte del mondo, l'assistenza sociale ed il sostegno nella fede che un giorno aveva dato ai valdesi e agli ugonotti.

Il contesto storico che mutava costringeva la "Chiesa" ed i vari gruppi evangelici del Cantone a riconoscere che, al di là delle divergenze per strutture o autonomie, esisteva un modo comunitario di affrontare i problemi, in cui i diversi dovevano iniziare a confrontarsi con altri diversi e l'Evangelo era veramente l'unica via per potersi aprire verso coloro che cercavano aiuto e soccorso.

Non solo gli immigrati avevano bisogno di aiuto e soccorso: fu proprio in questo periodo che la "Chiesa" degli immigrati rispose all'appello del pastore Ernst Sieber, "il pastore dei diseredati", che si adoperava per trovare ricoveri per barboni e senzatetto, affinché potessero superare il rigido inverno zurighese, senza morire assiderati negli orti, nei parchi o sotto i ponti della ricca città di Zurigo. La "Chiesa" ne accolse due, con il loro cagnolino, e diede loro, per tutta la durata dell'inverno, accoglienza al piano terra della Casa Comunitaria[18].

[18] Cfr. Paolo Tognina, *Ernst Sieber, il Pastore dei diseredati*, in: «Voce Evangelica», 12, dicembre 2003.

Nella trattazione di Matthias Rüsch, sebbene ricca di molte e complesse notizie storiche, tutte queste cruciali vicende trovano uno spazio marginale, oppure non sono prese in considerazione. Manca anche una riflessione sul difficile riconoscimento del ministero delle donne pastore da parte della Chiesa e della società svizzere: va rilevato, infatti, che le donne pastore, nel Cantone di Zurigo, subivano ancora una condizione di emarginazione, perché difficilmente ottenevano la titolarità di una Chiesa in città, ma occupavano altre sedi nel Cantone o erano incaricate della cura pastorale negli ospedali. In questa situazione, anch'io come pastora dovetti affrontare numerose difficoltà a motivo del mio genere, se si considera che nel 1983, dopo circa un secolo di storia, fui la prima donna ad essere insediata come titolare della "Chiesa" e quindi anche l'unica donna pastore membro dell'associazione dei pastori alla sinistra della Limmat (il fiume che attraversa Zurigo e divide in due parti, oltre la città, anche il corpo pastorale), essendo per di più straniera. Fu dunque per me molto gratificante essere accolta come membro della "Federazione delle donne protestanti svizzere" e, chiamata a far parte della commissione teologica, collaborare a diverse iniziative che riguardavano il rapporto delle donne con l'istituzione ecclesiastica e la società[19].

Il filo conduttore di Matthias Rüsch è quello del titolo del suo libro: "*Conversazione su l'unica cosa di cui abbiamo bisogno*". *Cura pastorale evangelica – riformata agli italiani nel Cantone di Zurigo nei secoli XIX e XX.* Titolo tratto da una lettera aperta, citata alle pagine 149 e 215, pubblicata nel 1891 dal "comitato per l'evangelizzazione degli italiani", fondato da un gruppo di riformati zurighesi di impronta risvegliata[20]. Di questa impronta risvegliata risente la storia delle comunità di evangelici italiani del Cantone, ma, con lo scorrere del tempo, questa visione interpretativa pare diventare sempre più inadeguata e riduttiva, nel contesto di un mondo che cambia.

Quando Matthias Rüsch scrive (pp. 20-21) che egli parte da una prospettiva interna alla Chiesa per descrivere una storia incentrata sulla cura pastorale, vale a dire sulle relazioni dei pastori con gli organi direttivi e con le comunità e sui risultati del loro ministero, ci possiamo chiedere se sia possibile affrontare la storia della Chiesa considerando unicamente le "questioni interne", fuori dal contesto storico e sociale in cui essa vive e dalle problematiche di vita dei suoi membri. Ci sembra che, ponendosi sotto questo angolo visuale, Matthias Rüsch non si preoccupi di risalire alle cause dei tanti problemi inerenti alle difficoltà che si incontrano nel cam-

[19] In particolare «Madame Giovanna Pons a travaillé de mai 1987 à mai 1989 en tant que membre du groupe préparatoire de la ' Consultation théologique des femmes' de la Fédération des Eglises protestantes de la Suisse (FEPS)"...et à la conduite de l'atelier 'Théologique ' et a ainsi contribué à la réussite de la rencontre du 21-23 avril 1989 à Berne...». Lettera di Silvia Michael (Pasteure membre du conseil de la FEPS, responsable de la consultation) à Giovanna Pons, 24 gennaio 1990. Archivio personale.

[20] Vedi la recensione di Albert de Lange, cit.

po dell'immigrazione, come, invece, avveniva nell'ambito delle Chiese e della società svizzere, nonché all'interno delle associazioni degli immigrati, ma descriva, con abbondanza di particolari, le divergenze profonde che questi problemi non risolti generavano all'interno della "Chiesa".

Egli evidenzia così più i lati negativi che quelli positivi di coloro che cercavano di rispondere ad una "vocazione" che li spingeva a condividere le difficoltà degli emigrati. Per questo troviamo giudizi molto duri e, talvolta, persino offensivi e lesivi della sensibilità della persona, soprattutto nei confronti dei pastori, il cui ministero sembra debba svolgersi solo nello spazio angusto della parrocchia. Ne risulta l'immagine di una Chiesa che si preoccupa quasi essenzialmente di sé stessa e dei suoi contrasti interni. Ma una Chiesa di credenti può fortificarsi nella fede proprio a causa delle difficoltà e delle divergenze che deve affrontare, se si muove nella prospettiva della testimonianza evangelica all'interno della società in cui vive. Infatti, al di là dei tanti conflitti descritti nel libro, sovente generati dalle difficoltà di sentirsi stranieri, non solo nella società, ma, molte volte, anche all'interno della "Chiesa", la comunità di Zurigo ed i gruppi di evangelici dispersi nel Cantone parteciparono con passione ai molti incontri che si organizzavano, testimoniando la loro fede, speranza e volontà di vivere insieme in una " Chiesa" chiamata a fare della diversità la sua ricchezza. Sullo sfondo restano tutti quei volti i cui nomi non sono scritti nel libro, nomi che appartengono ai veri protagonisti di questa storia, gli "sradicati", che hanno trovato nell'Evangelo la dignità di sentirsi degli uguali pur nella diversità della cultura, della nazionalità e della condizione sociale e che hanno avuto la forza di costruirsi una vita nello stato di precarietà di chi si trova "a mezza parete".

GIOVANNA PONS
gio.pons@tiscali.it

RECENSIONI

VALERIO PIGNATTA, *Storia delle eresie libertarie. Dai testi sacri al Novecento*, Bologna, Odoya, 2012 (Odoya Library, 74), pp. 261.

Pubblicato dalla giovanissima e coraggiosa casa editrice bolognese Odoya, il volume si propone di rintracciare lungo il corso di questi ultimi venti secoli forme di Cristianesimo minoritarie e marginali, che deliberatamente vissero estranee agli apparati amministrativi e di potere, e che apertamente si dichiararono antiautoritarie, antigerarchiche, nonviolente ed antimilitariste. Osteggiate, perseguitate e represse, tali correnti di cristianesimo disobbediente, spesso di necessità semiclandestine o sotterranee, sono ritenute dall'autore, il giornalista pubblicista Valerio Pignatta, come espressioni di autentico anarchismo.

Necessaria, anzi d'obbligo, è una precisazione preliminare: una distinzione che, del resto, anche l'autore subito chiarisce nelle pagine d'apertura (*Introduzione*, pp. 9-11; *Prefazione. Bibbia e Vangeli*, pp. 13-31; *Premessa*, pp. 33-35) e che a più riprese ancora puntualizza nel seguito del volume. Pignatta ricorda che il distintivo carattere anarchico oggetto della propria indagine storico-religiosa non deve essere inteso secondo l'accezione (purtroppo tanto comune e colloquiale, quanto deleteria) che immediatamente assimila l'anarchismo al caos inconsulto, al ribellismo violento, al disordine. L'impronta anarchica è, invece, da ricercarsi in senso più strettamente etimologico: nella tensione a realizzare una società priva di gerarchie; nel rifiuto di sacralizzare gli *arkys* esistenti; nel negare una sottomissione supina a qualsivoglia potere mondano costituito. Secondo la genuina prospettiva anarchica gli *arkys* sono, infatti, ostacolo alla pienezza, all'autonomia e alla libertà dell'individuo. E le gerarchie altro non sarebbero se non l'espressione di un'evoluzione ancora incompiuta dell'essere umano.

In *Storia delle eresie libertarie* la tesi sviluppata da Pignatta è evidente e dichiarata. Attingendo in larga misura ai lavori del filosofo e teologo francese Jacques Ellul (*Anarchie et christianisme*, soprattutto) e dello statunitense Vernard Eller (in

particolare *Christian anarchy. Jesus' Primacy over the Power*), Pignatta ritiene di poter stabilire non solo semplici analogie, ma una sorta di vera e propria continuità e convergenza ideale tra anteriori differenziate forme di libertarismo cristiano e le più sistematiche formulazioni anarco-pacifiste tardo-ottocentesche, quell'anarco-pacifismo cristiano che, per intendersi, a livello internazionale diede vita alle organizzazioni di ispirazione tolstojana. O che, in Italia, fu emblematicamente rappresentato dalla comunità grossetana di David Lazzaretti, il discusso "profeta dell'Amiata", ucciso dalle forze dell'ordine nel 1878 durante una processione.

Alla sezione introduttiva e panoramica – in cui, tra l'altro, si enucleano alcuni punti caldi delle Scritture che delineerebbero un mondo biblico intriso in profondità da atteggiamenti tendenzialmente anti-autoritari (*Introduzione*, pp. 9-12; *Prefazione. Bibbia e Vangeli*, pp. 13-31) –, segue una breve premessa (*Premessa*, pp. 33-35), con cui Pignatta chiarisce la cornice metodologica e ideale della propria indagine. Quindi, due rapidi capitoli sul Cristianesimo antico danno l'abbrivio al vero e proprio percorso diacronico, articolato in dodici capitoli complessivi. Il primo capitolo illustra il diffuso e convinto rifiuto del servizio militare e delle cariche amministrative tra i membri delle primissime comunità cristiane (*Il cristianesimo primitivo*, pp. 37-40). Il secondo capitolo si sofferma, invece, sulla complessa figura di Tertulliano, sottolineando in particolare le dure condanne che il teologo cartaginese espresse contro l'idolatria dello Stato (*Tertulliano*, pp. 41-45). Con un ben ardito salto temporale di quasi dieci secoli, il terzo capitolo ripercorre poi la vicenda umana e l'esperienza religiosa di Francesco d'Assisi, seguendone soprattutto l'eredità, rivendicata da parte dei gruppi minoritici più radicali (*Francesco d'Assisi e le correnti francescane*, pp. 47-62). Si passa, dunque, a fra Dolcino di Novara (*Fra Dolcino e i Dolciniani*, pp. 63-70), e alle diverse manifestazioni dissidenti del tormentato XIV secolo, rivolgendo una speciale attenzione alle differenziate manifestazioni dei Fratelli del Libero Spirito (*I Fratelli del Libero Spirito*, pp. 71-86). Dedicato l'ampio capitolo sesto alle ramificate correnti del movimento hussita (*Da Jan Hus a Peter Cheltschizki: Utraquisti, Taboriti e nonviolenti, le varie anime del movimento hussita*, pp. 87-112), con il settimo capitolo l'autore sceglie, invece, di soffermarsi più nello specifico sull'egualitarismo comunitario degli Anabattisti, pur nell'ambito dei profondi rivolgimenti e dei plurali fermenti religiosi del XVI secolo (*Da Martin Lutero agli Anabattisti*, pp. 113-134). Tre capitoli sono poi dedicati alle arroventate e sperimentali atmosfere religiose dell'Inghilterra rivoluzionaria. Vi si mettono a fuoco i *Diggers* di Gerrard Winstanley (*Il movimento dei Diggers*, pp. 135-144), il libertinismo estremo dei *Ranters* (*I* Ranters, pp. 145-150), e l'eversione nonviolenta dei Quaccheri (*I Quaccheri*, pp. 151-168). Nei due capitoli conclusivi il volume approda, infine, al progetto comunitario del toscano David Lazzaretti (*David Lazzaretti e i Giurisdavidici*, pp. 169-178) e alle organizzazioni anarco-tolstojane, diffusesi internazionalmente tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo (*Lev Tolstoj e gli anarchici tolstojani*, pp. 179-216).

Storia delle eresie libertarie rappresenta certo un testo di saggistica divulgativa, non privo di chiose attualizzanti, e qua e là non immune da inesattezze storiche (basti qui un semplice esempio: alle pp. 87-88, per ben due volte, si definisce John Wycliff francescano!). Vistose sono, poi, le ellissi cronologiche, e non mancano alcune ingenuità e forzature interpretative. Tutti aspetti, questi, molto chiari soprattutto nelle pagine conclusive, dove l'autore si scopre troppo e personalmente coinvolto con il progetto societario ed umano oggetto della propria indagine (*Conclusioni*, pp. 217-220).

Nonostante tutto ciò, al volume si devono riconoscere un paio di meriti innegabili, che ne rendono la lettura proficua, utile e significativa. In primo luogo Pignatta adotta una prospettiva che, pur se con evidenza proiettata verso la Terra Promessa dell'anarchia, lascia comunque emergere alcune sottolineature interessanti e riesce a mettere in rilievo corrispondenze altrimenti trascurate. Si può citare, ad esempio, l'assonanza profonda e consapevole che Lev Tolstoj dichiarò verso il pensatore boemo di derivazione taborita Peter Cheltschizki (pp. 105-111), vissuto quattro secoli prima del grande romanziere russo. O, ancora, l'affinità tra la concezione ecclesiale anabattista e quella kierkegaardiana (pp. 121-134): in entrambi i casi l'*ekklesia* non è, infatti, istituzione o *arky*, ma «aggregazione volontaria e libera di individui, che avviene per la condivisione della stessa fede» (p. 132). Non è poi inutile ricordare la rilettura anarchica proposta da Pignatta per Thomas Müntzer (pp. 113-121): non più considerato in chiave proto-marxista (come già per Norman Cohn, Friedrich Engels o Ernst Bloch), bensì come leader da «annoverare tra i precursori della disobbedienza eretica antistatale» (p. 118).

Ma, più di ogni altra cosa, ripercorrendo il difficile cammino di un'idea di libertà *piena* e, soprattutto, *nonviolenta* dell'individuo, *Storia delle eresie libertarie* consente al lettore di meglio conoscere le diverse e minoritarie anime dell'anarchismo (il cosiddetto "anarchismo eretico"), al di là e oltre la forma classica bakuniana. Si riscoprono, allora, non senza emozione, i molti singoli passi di un cammino lungo e certamente incompiuto, portato avanti con fatica e fra continui fallimenti, costruito (o spesso solo tentato) nelle storie di comunità isolate e di piccoli gruppi marginali. Esperienze tanto profonde ed intense quanto effimere, il più delle volte brutalmente represse dagli apparati gerarchici e dai poteri istituzionalizzati: ossia proprio da quegli *arkys*, insomma, di cui il verbo anarchico annunciava (e, nonostante tutto, continua ad annunciare) la sicura futura abolizione.

FRANCESCA TASCA
francesca.tasca@freenet.de

LUCA ADDANTE, *Eretici e libertini nel Cinquecento italiano*, Laterza, Roma-Bari, 2010, p. 225.

Con il suo studio *Eretici e libertini nel Cinquecento italiano* Luca Addante ripercorre uno dei momenti fondamentali del radicalismo italiano del Cinquecento, la diffusione dell'antitrinitarismo propugnato dal calabrese Girolamo Busale. Già Aldo Stella, Ugo Gastaldi e Massimo Firpo hanno dedicato alcune pagine a Busale[1], tuttavia con *Eretici e libertini* Addante propone una nuova lettura della figura del calabrese.

Nei primi due capitoli dello studio, Addante analizza i contenuti delle dottrine di Busale, la cui origine sarebbe in sostanza da ricondurre al magistero di Juan de Villafranca. Quest'ultimo fu a Napoli diretto successore di Juan Valdés. Stando alle dichiarazioni degli ex-seguaci[2], Villafranca impresse però al movimento valdesiano una decisa svolta radicale, arrivando a professare apertamente posizioni antitrinitarie e sacramentarie: di Cristo «diceva esser puro homo» e «del sacramento che era puro segno» (citato in Addante, pp. 28-29, *passim*). Inoltre, il Villafranca avrebbe abbracciato la dottrina del sonno delle anime, secondo la quale l'anima perisce con il corpo e solo per gli eletti, il giorno del Giudizio, è prevista la resurrezione («le anime delli reprobi moreno con il corpo et [...] quelle de fideli si salvaranno», *Ibid.*).

Girolamo Busale giunse a Napoli nel 1545, alcuni mesi dopo la morte del Villafranca. Addante sottolinea come le fonti sembrerebbero concordi nell'indicare che Busale, già incline all'eterodossia dopo alcuni anni trascorsi all'Università di Padova, si fosse spinto verso posizioni antitrinitarie quando entrò in contatto con i discepoli del Villafranca. Successivamente, Busale avrebbe ulteriormente radicalizzato il discorso del Villafranca, portando il gruppo dei radicali valdesiani ad escludere la natura messianica di Gesù e addirittura a bollare «*in toto* il Nuovo Testamento come

---

[1] Mi riferisco in particolare ad *Anabattismo e antitrinitarismo in Italia nel XVI secolo. Nuove ricerche storiche* di Aldo Stella (Padova, Liviana, 1969); la *Storia dell'anabattismo (vol. II)* di Ugo Gastaldi (Torino, Claudiana, 1981) e il capitolo «*Ioanne Valdessio è stato heretico pessimo». Forme, esiti e metamorfosi dell'«Heresia» valdesiana* nel volume *Tra «alumbrados» e «spirituali». Studi su Juan de Valdes e il valdesianesimo nella crisi religiosa del '500 italiano* di Massimo Firpo (Firenze, 1990, Olschki, pp. 9-125).

[2] Addante si è avvalso dei costituti di Giovanni Laureto, Lorenzo Tizzano e Giulio Basalù (o Besalù), già editi rispettivamente da M. E. Pommier (vedi *L'itinéraire religieux d'un moine vagabond italien au XVIe siècle*, in «Mélanges d'Archéologie et d'Histoire», LXVI, 1954, pp. 293-322), da D. Berti (*Di Giovanni Valdes e di taluni suoi discepoli secondo nuovi documenti tolti dall'Archivio Veneto*, in «Atti della R. Accademia dei Lincei, Memorie della Classe di Scienze morali, storiche filologiche», 1877-1878, pp. 61-81) e STELLA, *Anabattismo e antitrinitarismo*, cit., *passim*. Come vedremo, Addante ricorre largamente anche alle confessioni di Pietro Manelfi.

apocrifo» (p. 81). Secondo Addante, il valdesianesimo avrebbe dunque conosciuto un'articolazione in tre livelli via via più radicali: nel suo percorso l'adepto poteva arrestarsi al primo livello, corrispondente all'originario insegnamento di Valdés, oppure proseguire per essere iniziato al secondo livello, corrispondente al valdesianesimo radicale di Juan de Villafranca. Con il terzo livello, riconducibile invece all'elaborazione di Busale, l'adepto giungeva a sconfessare l'intero Nuovo Testamento, abbracciando quelle opinioni che verranno definite *diaboliche* nei costituti dell'Inquisizione (vedi in particolare pp. 18-25, 80).

Anche l'azione esercitata da Busale tra gli anabattisti veneti, cui è dedicato il terzo capitolo di *Eretici e libertini*, viene ricondotta da Addante nel quadro del valdesianesimo radicale. È noto che tra il 1546 e il 1547 Busale con alcuni seguaci lasciò Napoli per l'Italia settentrionale e che intorno al 1550 entrò in contatto con le comunità anabattiste del Veneto, dove riuscì a diffondere le sue dottrine, raccogliendo un certo seguito. In seno al movimento anabattista si andò quindi alimentando il dibattito tra quanti erano ormai passati a posizioni antitrinitarie e quanti intendevano invece rimanere fedeli alle «antique opinioni». Nel corso del 1550 il confronto tra i due gruppi si espresse in una serie di incontri tenuti dapprima a Padova, successivamente a Vicenza, a Venezia e a Ferrara.

L'incontro veneziano è stato dettagliatamente descritto nella celebre delazione dell'anabattista pentito Pietro Manelfi[3]. Stando a quanto riferì Manelfi agli inquisitori, l'incontro veneziano sarebbe durato ben quaranta giorni, configurandosi come un vero e proprio concilio generale dei radicali italiani, con la partecipazione anche di illustri fuoriusciti giunti d'Oltralpe; Manelfi ricorda ad esempio la presenza di Celio Secondo Curione. Il concilio si sarebbe concluso con l'accettazione di dieci articoli di indubbia radicalità: il primo articolo riportato da Manelfi proclama ad esempio «Christo non essere Dio ma huomo concetto del seme di Ioseph et di Maria», mentre il settimo asserisce «l'anime dell'impii perire insieme col corpo, come fanno tutti li altri animali».

Nei dieci articoli, riferiti da Manelfi agli Inquisitori, Addante riconosce l'insegnamento di Juan de Villafranca, per cui è portato a ritenere che «le conclusioni del concilio sancirono il successo delle tesi dei meridionali» (p. 109). Non solo, ma secondo Addante, Busale, seguendo il metodo gradualistico proprio dei valdesiani, si sarebbe strategicamente limitato in un primo momento a far accettare agli anabattisti le dottrine di Juan de Villafranca con l'intento di spingerli poi sino al terzo ed estremo livello del percorso valdesiano, quello delle *idee diaboliche*. Ma questa ulteriore radicalizzazione «sfiorì però sul nascere, giacché quel mondo fu messo a soqquadro dall'Inquisizione» (pp. 110-111).

---

[3] L'edizione critica della confessione di Manelfi è stata pubblicata da C. Ginzburg (vedi *I costituti di don Pietro Manelfi*, Firenze-Chicago, Sansoni e Newberry Library, 1970).

Nel «fallimento di quell'esperienza» Addante scorge però anche cause più profonde, da ricondurre alla sostanziale incompatibilità tra il valdesianesimo di Busale e l'anabattismo (p.116), una inconciliabilità tale da spingere Addante a rifiutare la definizione di 'anabattismo antitrinitario' solitamente impiegata per designare le dottrine diffuse da Busale. Addante sottolinea infatti come, a differenza degli anabattisti, i valdesiani ritenessero che i sacramenti – battesimo compreso - avessero natura puramente rituale. Di più, il marcato individualismo dei valdesiani si contrapponeva allo stretto biblicismo propugnato dagli anabattisti. Infine, mentre gli anabattisti si organizzavano in comunità alternative alle gerarchie ecclesiastiche e civili, Valdés e i suo seguaci partecipavano alla vita pubblica, conformandosi esteriormente all'ortodossia religiosa.

Nelle conclusioni Addante propone quindi di considerare Busale e i suoi compagni come dei libertini. Lo studioso giunge ad una simile conclusione dando particolare rilievo alla confessione di Giulio Basalù, parente di Busale per anni residente in Veneto come studente dell'università di Padova. In effetti, non si può non concordare con Addante quando scrive che le idee di Basalù sono «sovrapponibili a un catalogo di concezioni libertine» (p. 132): Basalù confessò infatti di aver ritenuto che «morto il corpo morisse l'anima di ognuno» e che «tutte le religione fossero inventione di homini» (citato in Addante, p. 30). Così come è innegabile la consonanza che Addante coglie tra le posizioni di Basalù e le elaborazioni del mugnaio Menocchio[4] (pp. 126-128), elaborazioni che già Giorgio Spini, nel recensire lo studio di Ginzburg, non aveva esitato a definire libertine[5]. Addante argomenta inoltre la sua scelta di definire come libertine le posizioni di Busale avanzando l'ipotesi che il nesso libertinismo-valdesianesimo fosse in realtá giá stato istituito da Calvino, il quale avrebbe accomunato libertini e «nicodemiti», intendendo con questo termine anche i seguaci di Valdés (pp. 132-136)[6]. Conclude perciò Addante che la nozione di libertismo è proprio la più indicata per qualificare l'orientamento dei valdesiani radicali, in quanto questi ultimi rivendicarono in campo religioso «una piena e individualistica libertà dai tratti già moderni» (p. 143).

Sebbene la ricerca di Addante mostri senza meno aspetti suggestivi, a partire dall'idea che Girolamo Busale volesse gradualmente diffondere tra gli anabattisti dottrine sempre piú eversive, essa non manca di suscitare alcune perplessità. Anzitutto, come abbiamo visto, lo studioso considera le opinioni diaboliche di Busale

---

[4] Come è evidente, il riferimento è a Domenico Scandella, detto Menocchio, il mugnaio friulano condannato a morte per eresia nel 1599, la cui vicenda è stata portata alla luce da C. Ginzburg con *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500* (Torino, Einaudi, 1976).

[5] La recensione, pubblicata nel 1976 dalla «Rivista storica italiana», si può leggere ora nel volume *Barocco e puritani. Studi sulla storia del Seicento in Italia, Spagna e New England* (Firenze, 1991, Vallecchi, pp. 377-390).

[6] I testi di Calvino che Addante prende in esame sono *Contre les libertins* e l'*Excuse aux nicodemites*.

nell'alveo del valdesianesimo radicale, come terzo e ultimo livello di un percorso unitario. Nel suo importante studio, Aldo Stella aveva invece messo in luce proprio lo scarto di Busale rispetto a Valdés, con argomentazioni meritevoli di essere ricordate. Notava Stella[7] come gli esiti estremi cui giunse Busale derivassero piuttosto dall'esegesi, rigorosa e razionalistica, del testo biblico. E a tal proposito, è veramente notevole la testimonianza, riportata dallo stesso Addante, di Giovanni Laureto, il quale dichiarò agli inquisitori di essersi dedicato con Busale a «dezer et rivoltar le Scritture per chiarir questo puncto [scil. la divinità di Cristo]» (p. 9). È questo un approccio che non si concilia in alcun modo con il misticismo di Valdés, il quale attribuiva invece all'interpretazione delle Sacre Scritture un ruolo del tutto secondario rispetto a quello svolto dall'illuminazione interiore: scriveva lo spagnolo come «la fede non dipenda da Scritture né sta fundata in quelle, ma [...] dipenda da inspirationi e esperientie e sta fundata in quelle»[8].

Inoltre, per una valutazione complessiva degli approdi estremi cui giunse Busale, avrebbe meritato maggiore attenzione la questione circa le presunte origini giudaiche del calabrese. Il sospetto che Busale potesse provenire da una famiglia cripto-giudaica era già stato avanzato dalla critica precedente (si legga ad esempio la voce dedicata a Busale redatta da A. Jacobson Schutte per il *Dizionario Biografico degli Italiani*), sospetto scaturito sia dagli elementi giudaizzanti insiti nel pensiero di Busale, sia dalla sua buona conoscenza dell'ebraico, sia dalla particolarità del percorso che, per sfuggire all'Inquisizione, porterà Busale dapprima ad Alessandria d'Egitto e poi a Damasco. Addante stesso corrobora l'ipotesi dell'origine marrana di Busale, rilevando come in un fascicolo inquisitoriale del Regno di Napoli dei primi anni Cinquanta la «casa Busales» risulti tra le famiglie catalane sospettate di giudaismo e che con ogni probabilità uno dei fratelli di Girolamo venne inquisito e costretto all'abiura (p. 77). È indubbio che l'approfondimento di questi dati avrebbe gettato nuova luce sulla genesi dell'antitrinitarismo di Busale. Invece, nel saggio di Addante è sostenuta l'ipotesi dell'influenza prevalente, nella definizione del pensiero di Busale, dell'insegnamento di Juan de Villafranca e addirittura dello stesso Valdés, al punto da considerare i termini *antitrinitarismo* e *valdesianesimo* come sinonimi. Come abbiamo visto, infatti, lo studioso respinge la definizione di *anabattismo antitrinitario*, basando in realtà la sua argomentazione sulla contrapposizione tra anabattismo e valdesianesimo *stricto sensu*[9].

---

[7] Cfr. STELLA, *Anabattismo e antitrinitarismo*, cit., p. 27.

[8] La citazione è riportata dallo stesso Addante (p. 178, n. 187).

[9] Proprio a proposito del gruppo di Busale, avvertiva Firpo del fatto che si tratta di un ambiente «in cui il valdesianesimo costituisce per alcuni un solo elemento, una premessa di esperienze e ricerche animate anche da altre tensioni religiose e intellettuali, che vanno dalle suggestioni erasmiane alle dottrine riformate dallo spregiudicato razionalismo averroistico [...] fino alla tradizione conversa» (FIRPO, *«Ioanne Valdessio è stato heretico pessimo»*, cit., 92).

Anche per quanto riguarda la ricostruzione delle vicende concernenti il concilio di Venezia, avrebbe giovato un confronto con gli studi precedenti, in particolare con le ricerche di Stella e Gastaldi, i quali hanno sensibilmente ridimensionato l'attendibilità della testimonianza resa da Manelfi. I due studiosi hanno infatti notato come le notizie fornite da Manelfi contrastino con tutte le testimonianze rese all'Inquisizione da altri anabattisti pentiti. Secondo questi ultimi l'incontro veneziano consistette in una ben più modesta riunione di una quindicina di persone e non sortì affatto delle conclusioni dottrinarie nette, tant'è che successivamente si rese necessario un ulteriore incontro, tenutosi a Ferrara, per discutere ancora della divinità di Cristo[10]. Gastaldi, in particolare, conclude che dall'incontro veneziano sarebbe emerso solo un consenso «sulla naturalità della nascita di Cristo [...], senza che si giungesse per questo a negare la sua divinità»[11].

Addante sostiene invece che il concilio veneziano sancì la svolta antitrinitaria dell'anabattismo italiano con «l'adesione della stragrande maggioranza» dei convenuti circa «l'umanità di Gesù» (p. 110). Inoltre Addante scrive che il catalogo di dieci articoli, così come riportati da Manelfi, sarebbe «confermato da altre testimonianze» (p. 109). Ma, a ben vedere, le testimonianze cui si riferisce Addante si riducono ad una sola dichiarazione, che per altro lo studioso cita in maniera incompleta. Per suffragare la testimonianza di Manelfi Addante riporta infatti la seguente dichiarazione circa l'incontro veneziano resa da un altro pentito, Gian Ludovico «bronzier»: « [...] restassemo in questo che Iesu Christo sia nato huomo del seme di Iosephe de matrimonio» (p. 197, n. 121). In realtà, nel prosieguo della testimonianza, omesso da Addante, ma riportato nella sua integrità sia da Stella che da Gastaldi, il «bronzier» Gian Ludovico finiva proprio con il ribadire che all'incontro veneziano venne affermata la divinità di Cristo («el Padre [...] el dete [a Gesù] la plenitudine del Spirito e gli dete ogni potestà in cielo et in terra, di sorte che come dice Paulo *sit Deus benedictus in secula*»)[12].

Ma sono forse le conclusioni del saggio a sollevare le maggiori perplessità. Infatti, se la definizione di *libertino* può calzare per Giulio Besalù, del tutto forzato è invece il tentativo di trascinare l'intero gruppo di Busale nella categoria dei liber-

---

[10] Cfr. STELLA, *Anabattismo e antitrinitarismo*, cit., p. 69.

[11] GASTALDI, *Storia dell'anabattismo*, cit., p. 555. Gastaldi ha inoltre avanzato una spiegazione piuttosto convincente del perché Manelfi avrebbe mentito agli Inquisitori: le sue dichiarazioni, che descrivevano un grande sinodo anabattista dal quale si sarebbero irradiate tesi radicalmente eterodosse, sarebbero state *accolte,* se non addirittura alimentate, dall'Inquisizione con l'intento di costringere la tollerante Repubblica di Venezia ad un atteggiamento meno conciliante nei confronti degli eretici. Lo studioso infatti sottolinea come nella lettera che accompagnava la copia dei costituti degli anabattisti pentiti inviata dalla Curia alla Repubblica di Venezia venisse agitato lo spauracchio di «una moltitudine d'anabattisti, i quali hanno congiurato contra li magistrati, contra la fede nostra e contro Christo» (*ibid.*, p. 558).

[12] STELLA, *Anabattismo e antitrinitarismo*, cit., p. 69; vedi anche GASTALDI, *Storia dell'anabattismo*, cit., p. 559.

tini. Anzitutto, perché Basalù precisò agli inquisitori di essere stato avviato all'eterodossia dalle lezioni tenute dai «dottori filosofi» dello Studio di Padova[13], dove, notoriamente, circolavano opinioni libertine e delle più radicali. Ma soprattutto perché Basalù stesso ci segnala la distanza che lo separava da Girolamo e i suoi compagni, quando specifica che, ormai convinto dell'origine politica delle religioni, «veni a negar tra mi medesimo ogni sorte de religion così christiana come ebrea et ogn'altra [...] mi ridevo d'ogni cosa [...]. Onde *non volevo affaticarmi per intender le diverse opinioni di religione, non ne credendo alcuna*, stavo ascoltar per haver quelli intertenimenti et amicitie» (citato in Addante, pp. 30-31, *passim*, corsivo nostro). Ora, come si concilia, un simile atteggiamento – genuinamente libertino, non c'è dubbio – con la tormentata esperienza dell''eresiarca' Girolamo Busale da ultimo addirittura convinto di essere un profeta? In definitiva, ci sembra che Addante, nel far ricorso alla nozione di libertismo, sia caduto proprio nell'equivoco segnalato da Tullio Gregory, di quanti tendono ad estendere «a dismisura il fenomeno 'libertino' sino a farne quasi un concetto o una categoria storica o un generico contenitore in cui rientrano esperienze e persone fra loro diverse, considerando 'libertina' ogni tesi che avesse caratteri non conformisti»[14].

CORINNA ONELLI
coriangelo@alice.it

La predicazione nel Seicento, a cura di Maria Luisa Doglio e Carlo Delcorno, Bologna, Il Mulino, 2009, pp. 249.

«Supponete che, a Rimini, il padre Cristoforo faccia un gran fracasso col suo quaresimale: perché non predica sempre a braccio, come faceva qui, per i pescatori e i contadini: per i pulpiti delle città, ha le sue belle prediche scritte; e fior di roba».
[A. Manzoni, *I Promessi Sposi*, cap. XVIII]

Frutto di una giornata di studi promossa dalla Fondazione Michele Pellegrino di Torino, il volume raccoglie saggi «dedicati, secondo una tendenza generale della storiografia recente, proprio alla varietà delle forme retoriche sperimentate nella predicazione postridentina» (p. 15). Nel primo, *Forme e tendenze della predicazio-*

[13] STELLA, *Anabattismo e antitrinitarismo*, cit., p. 15.
[14] T. GREGORY, *Apologeti e libertini*, in «Giornale Critico della Filosofia Italiana», 2000, vol. XX, pp. 1-35. La citazione è tratta da p. 3.

ne barocca, Andrea Battistini sottolinea come l'arte della predicazione avesse sempre oscillato tra il fatuo compiacimento edonistico e la professione di inameni intenti didascalici, tanto che il cardinale Sforza Pallavicino nel suo *Trattato dello stile e del dialogo* datato 1662 giungeva a teorizzare una terza via, detta "insegnativa". Nell'ambito della retorica sacra vi furono, infatti, due tendenze: da un lato quella dei Cappuccini portati a rifiutare drasticamente la retorica perché ritenuta ingannevole e falsa e quella dei Gesuiti, pronti ad ammetterne la liceità, purché finalizzata «ad maiorem Dei gloriam». Una contrapposizione così netta tuttavia restò meramente teorica, poiché se a livello di *rethorica docens* si inclinava a una maggiore diffidenza verso una eloquenza artificiosa e si esortava a non ricorrervi nelle prediche, sul piano della *rhetorica utens* si era più disposti a deroghe (p. 24), come attestato anche dal magistero di san Filippo Neri. Il teatino Paolo Aresi sancì l'inopportunità dell'ornato traendola dagli stessi retori profani che nell'antichità ritenevano un'orazione troppo complicata interpretabile come falsa, o quantomeno insincera. In definitiva, si attenevano ancora alla lezione dei classici quei trattatisti, come Federigo Borromeo, che consigliavano come gli architetti di occultare le fondamenta dell'edificio e i predicatori "moderati", che facendo tesoro di tali insegnamenti, preferivano usare la similitudine, piuttosto che la metafora. D'altro canto, bisogna ricordare che a partire dalla seconda metà del Cinquecento si diffuse largamente la moda di stampare i sermoni pronunciati, con aggiunte che ne raffreddavano il successo, come rilevò anche il Tesauro parlando dei sermoni di Francesco Panigarola (1548-1594), anche se non mancavano i fautori della loro pubblicazione (pp. 29-31). Tuttavia, se è vero che «sul piano operativo la predicazione dell'età tridentina abbandona le sottigliezze della dialettica, che articolava l'argomentazione in tante minute partizioni, semplificandole in un'architettura essenziale» (p. 32), e che «il gruppo di studiosi di retorica vicini al Borromeo [...] è unanime nell'individuare nel *movere* l'obiettivo primario della predica», difficilmente ciò si può attribuire, come l'Autore suppone, all'affermarsi «di una civiltà di massa» dove la retorica si rivolgeva «agli strati più bassi delle classi sociali» attraverso «procedure meno intellettualistiche e più colte» (p. 39).

Alcune considerazioni di Andrea Battistini meritano tuttavia qualche precisazione poiché non si può negare che già nella prima metà del Cinquecento (e in parte anche nel Medioevo) la predicazione ortodossa e eterodossa si rivolgesse a tutti gli strati della popolazione urbana, anche delle zone periferiche. La predicazione, come attestato dalle fonti inquisitoriali e non solo, era un fenomeno "di massa": quella di Bernardino Ochino ne è un bell'esempio, ma molti predicatori beneficiavano di un pubblico cospicuo. Si può forse ipotizzare per di più che il fallimento di un capillare controllo inquisitoriale abbia favorito anche un radicale cambio delle tematiche trattate dal pulpito, poiché pochi potevano svolgere il lavoro di vigilanza del vescovo Grechetto, come scriveva da Roma il cardinale Farnese ai legati conciliari, segnalando che il prelato da Venezia aveva fornito notizie interessanti «per

servitio pubblico et privato della religione et di Nostro Signore, et tra l'altre ha usato essatta diligentia per tenere in officio alcuni predicatori in quella città», esortando a lodarlo «et animarlo per lo advenire a continuare et perché la presentia sua al finir delle prediche in Venetia è conosciuta medesimamente proficua a questa causa per esser homo vehemente et dotto» (Archivio di Stato di Firenze, Carte Cervini, Filza 9, c. 152*r*, lettera del 3 aprile 1546). Stabilire, come imposto da Carlo Borromeo nel 1573 nelle *Instructiones predicationis Verbi Dei*, la supremazia del *pathos* sul *logos*, ossia del *movere* sul *docere*, come invero anche l'Autore rileva (p. 39), ebbe come conseguenza altresì l'azzeramento delle possibilità di propagandare eresie dal pulpito: ci si poteva commuovere, anzi si doveva tentare di commuovere, senza per questo intricarsi nelle interpretazioni dei dogmi della fede. Da notare, infine, che questo tipo di predicazione darà il destro nel pieno Seicento a elementi di teatralità religiosa, volti proprio a impressionare l'uditorio e a commuoverlo, più che istruirlo o convincerlo Cancellato: senza dimenticare la parallela attenzione alle arti visive, codificata dal cardinal Gabriele Paleotti (p. 48).

Giorgio Forni (*Gabriele Ichino e la "scuola" dei Canonici regolari lateranensi*) prende in esame la congregazione dei canonici lateranensi. Dedita agli studi eruditi e agli esercizi contemplativi, ma anche alla predicazione e alla *cura animarum*, nel primo Cinquecento la congregazione si era dimostrata attenta alle novità religiose, come attestano i casi di eterodossia di Celso Martinengo, Gerolamo Zanchi e Pietro Martire Vermigli. La risposta dell'ordine alle turbinose vicende di alcuni suoi membri fu l'abbandono del reclutamento su base locale, imponendo ampia mobilità tra le varie sedi, con due conseguenze di grande rilievo: una forte coesione interna all'ordine e un nuovo interesse, nel pieno e tardo Cinquecento, ai linguaggi artistici, «associando alle ragioni del *docere* la forza persuasiva di figure e armonie sensibili, tra poesia pittura e musica» (pp. 51-52). Vi fu una "scuola" dei canonici lateranensi? Secondo l'Autore si possono individuare alcune costanti retoriche che accomunano i predicatori della congregazione lateranense fra Cinquecento e Seicento «secondo tre aspetti interrelati: lo stile, l'uso delle citazioni, la tecnica argomentativa dei "concetti scritturali"» (p. 57). Sotto il profilo stilistico, la struttura della frase non comportava né figure artificiose, né illusionismi verbali, né anticipazione enfatica di elementi espressivi, mentre ciò che contava era la forza geometrica del "concetto" scandita nel giro breve di una sintassi limpida ed essenziale. Tuttavia, l'oratoria sacra dei lateranensi istituì un rapporto peculiare con la cultura erudita, sperimentando una concordanza di "sentenze" religiose e profane che potrebbe definirsi, con Marc Fumaroli, *(L'età dell'eloquenza. Retorica e «res literaria» dal Rinascimento alle soglie dell'epoca classica*, Milano, Adelphi, 2002) «retorica delle citazioni» (p. 61). «In genere, i canonici lateranensi preferiscono la «prédications de matière», la predica tematica orientata innanzitutto al *docere* e, per destare interesse, al *delectare*» (p. 65). Certo, ormai era chiara la contrapposizione tra lo stile del Panigarola "asiatico" e la predica a concetti di Ippolito Caracciolo, che secondo un

contemporaneo consisteva nel dire «molte meno cose, ma più dilatate, più ponderate, e dalle quali si ricavi il succo dello spirito e della dottrina, con sentenza tratta dalla Sacra Scrittura», laddove nei "concetti scritturali" l'efficacia icastica dell'immagine della metafora e della similitudine diviene *medium* comunicativo in grado di sorprendere e interessare un pubblico variegato (pp. 69-70). Tuttavia, la retorica sacra postridentina aveva avuto orientamenti ben diversi, come Luis de Granada scrisse nel 1578: il compito del predicatore era «potius in movendis quam docendis auditorum animis, poiché gli uomini peccano più a causa delle passioni viziose che per ignoranza del vero» (*Ecclesiasticae rhetoricae sive de ratione concionandi libri sex,* Venezia, presso Francesco Ziletti, 1578, anche se la prima edizione fu edita a Lisbona, nel 1576, cfr. p. 73), ma si aprì la possibilità di un «intellettualismo pacato, penetrante, "dilettevole", per tutti, che subordina il *movere* al *docere*» dove al *movere* va anteposta la forza razionale del *docere* (p. 73). Infine, secondo l'Autore, il teatino Paolo Aresi, il Tesauro e Etienne Molinier compirono «insieme un medesimo gesto critico, affermativo e polemico: tutti e tre intendono, infatti, regolare l'eloquenza moderna dei "concetti" coniugandola con gli strumenti tradizionali del *movere*, ma rimuovendone al contempo l'origine eccentrica e unilaterale», forse perché tutti e tre si confrontavano con «l'eredità della "scuola" dei canonici lateranensi» (p. 90).

Guido Laurenti, nel saggio su *Il "teatro" dei Sermoni divoti di Zaccaria Castiglione*, indaga l'opera del cappuccino milanese, i *Sermoni divoti*, editi a Milano nel 1653, mettendo in luce la "teatralità" ormai pienamente barocca delle Quarantore. Generato, com'è noto, per impulso di Antonio Bellotti fra il 1527 e il 1537, tale rituale fu appoggiato ai suoi inizi dal domenicano Tommaso Nieto, da Antonio Maria Zaccaria, fondatore dei Barnabiti, e dal cappuccino Giuseppe Piantanida, che lo codificò nel 1537 a Milano, con tal successo da diffondersi in Italia nella seconda metà del Cinquecento e, poco dopo, in Europa. All'interno di questa liturgia si incardina però una prassi, che trasforma le originarie Quarantore (ispirate alle quaranta ore passate da Cristo nel sepolcro) da una primigenia forma di celebrazione «di tipo cristologico, tesa anche allo scopo della pacificazione della città di Milano» nel «metodo proposto da Bernardino Ochino che [...] sviluppa un concetto di orazione mentale per insegnare al popolo la preghiera» (p. 100). L'elemento meditativo centrale resta il crocifisso, rispetto all'eucarestia, nonché i misteri della passione, ma in pochi anni le Quarantore si trasformarono «da preghiera silenziosa individuale in atto di penitenza corale, contrizione e meditazione della comunità al punto che la stessa figura del predicatore, che in un primo tempo indirizza l'adorazione in modo discreto e marginale, diventa, coi suoi sermoni, guida reale del popolo nel corso della liturgia» per seguire uno schema ripetitivo e tripartito: predicazione (modulato sulla coppia tematica penitenza-conversione), meditazione individuale e infine preghiera corale. L'opera di Zaccaria Castiglione consta dunque di quarantadue sermoni, perfettamente adatti alla liturgia delle Quarantore, ma anche utilizzabili dai pre-

dicatori in altre occasioni. Nulla all'interno della liturgia fu lasciato al caso, confermando la "teatralità" barocca del momento, come esemplifica il suggerimento di Zaccaria di avere un inginocchiatoio sul palco e uno spazio dove occultare un crocifisso «steso su il suolo (il quale quanto più sarà divoto, e compassionevole, e di grandezza conveniente, tanto più sarà meglio) fin che verrà l'ora di adoperarlo, alzandolo ritto in piedi, con mostrarlo al popolo», magari con l'aiuto di un chierico «divoto, mortificato e spirituale» (p. 107). Non mancavano poi accortezze pratiche, come convocare il popolo a ore consone, laddove giungesse dai borghi vicini, o che potesse tornare a casa con la luce del giorno o ancora che permanesse la divisione tra uomini e donne all'interno della chiesa. Si completa così il passaggio dalla predicazione teologico-dottrinale o quella controversistica per lasciare spazio all'*actio,* «che sovrintende al testo e lo permea dall'interno, si afferma come strumento privilegiato di *pathos* ed *ethos* oratorio proprio nel momento in cui all'*institutio* teologica si sostituisce la persuasione alla vita "divota" nel "teatro" dei sermoni» (p. 144).

Giovanni Baffetti (*Teoria e prassi dell'oratoria sacra nella Compagnia di Gesù*) analizza il successo delle istituzioni educative dei Gesuiti, che nella seconda metà del Cinquecento fondarono il proprio *curriculum* sul primato della retorica la quale, dopo avere soppiantato la dialettica, avrebbe finito con il trasformare «dall'interno la gerarchia e lo statuto delle scienze e delle arti, in quanto ne esalta gli aspetti pragmatici e le funzioni comunicative, nella prospettiva socializzata dell'insegnamento e della trasmissione» (p. 149). Il patrimonio ereditato dall'antichità trovava la sua applicazione più immediata nell'eloquenza sacra e nella predicazione, ponendo la tradizione retorica al servizio della nuova Chiesa postridentina, tanto da equiparare la predicazione alla funzione politica quando il predicatore s'indirizzava direttamente alla comunità. Forse anche all'interno della Compagnia di Gesù vi fu un dibattito intorno alla retorica, con la riproposizione di modelli stilistici di ispirazione senechiana, sostenuta da Giusto Lipsio, anche se finì con il prevalere la scelta ciceroniana, teologicamente tomistica e aristotelica filosoficamente. Solo l'esercizio del tirocinio retorico ciceroniano poteva rappresentare invero «un antidoto decisivo, anche per il futuro predicatore, di fronte alle lusinghe della *brevitas* e dell'arguzia», introdotte dal concettismo pochi anni prima. La scuola della predicazione gesuitica non sembra dunque riconducibile a un orientamento unitario (pp. 154-157, 160), sebbene il classicismo dell'ordine non fu «un'esperienza archeologica» e neppure una forma di «barocco moderato», ma «un organico e coerente progetto culturale che s'impone, o tenta d'imporsi, con metodi e sistemi del tutto moderni» (p. 158).

Luisella Giachino, con il suo contributo dal titolo *"Per la causa del Cielo e dello Stato". I Panegirici del Tesauro per san Maurizio*, chiarisce che cosa si intendesse per valore politico della predicazione, esaminando due panegirici di Emanuele Tesauro, *Il forte armato* del 1654 e *La simpatia* del 1656. La celebrazione dei santi tebei, tra la fine del Cinquecento e il primo Seicento si collocava, infatti,

all'interno dell'operazione di rafforzamento dinastico sabaudo iniziato alcuni anni prima, ponendo la casata al servizio dell'ortodossia cattolica in uno stretto e mutuo legame tra fede cattolica e fedeltà dinastica: in particolare, nel 1653 viene istituito il consiglio «De propaganda fide et extirpandis haeretici», mentre nel 1655 vi fu il massacro dei valdesi, le cosiddette "Pasque piemontesi" (p. 172). In verità, il culto dei martiri tebei, Avventore, Assolutore, Ottavio più Giuliana e Goslino era iniziato sin dal 1536, con la traslazione in Sant'Andrea delle reliquie, che troveranno collocazione definitiva solo nel 1591 nella chiesa dei Santi Martiri. L'estensione del loro culto a tutto il dominio, iniziata sotto Carlo Emanuele nel 1575, s'inserì in una operazione politico-dinastica che trovava il suo fulcro nel mito del beato Amedeo e nel culto della sindone. L'indagine puntuale del *Forte armato* dell'Autrice chiarifica come la predica del Seicento sia «"condotta sulla metafora continuata" e come le prediche siano "quasi sempre munite del titolo simbolico della metafora centrale"»: il Tesauro utilizza un versetto di Luca XI, 21 «cum fortis armatus custodit atrium suum in pace sunt ea quae possidet», sebbene decontestualizzato. Lo schema consta del «fortis armatus», ossia il santo tribuno tebeo, l'*atrium*, ossia il Piemonte come atrio e porta d'Italia e infine la "custodia", riservata a casa Savoia. «Il nucleo forte si accentra insomma sullo spazio di pertinenza e di azione protettrice dei resti del santo e quindi sulla celebrazione della dinastia che possiede tali tesori» (pp. 184-185). Nella *Simpatia*, il Tesauro affronta il problema dell'arcana ma provvidenzialistica unione tra Maurizio e la Sindone nel mausoleo del duomo di San Giovanni. E attraverso un percorso, invero assai tortuoso, si giunge al cuore della soluzione: «allorché Dio ha deliberato di cancellare l'"ingrata Giudea", ha però messo al sicuro la "sua cara imagine" nelle mani dei più devoti principi della Cristianità, presso i quali tutt'ora è custodita» (pp. 197-206).

Anche l'analisi condotta da Claudio Gigante (*L'immagine "generativa" nel quaresimale di Giacomo Lubrano*) su un'opera postuma del Lubrano, le *Prediche quaresimali*, edite a Padova nel 1703 dimostra la spettacolarizzazione dei sermoni nel Seicento con il «predicatore da solo, torreggiante dal pulpito» a mettere in scena «un'illusoria sacra rappresentazione», ma con prediche concepite più per trascinare che per persuadere. La strategia retorica di Lubrano prevedeva modi diversi di cominciare le prediche, a seconda degli uditori («plebei», «squisitissimi» o «populari», come teorizzò il Tesauro), con testi introdotti da un esergo biblico, sia costruiti su un ordinario svolgimento di un tema, sia a partire da una immagine recondita che man mano si chiariva (pp. 212-213). Anche la titolazione può avere una classificazione in tre grandi aree, ossia titoli immaginifici e metaforici, titoli gnomici e titoli ordinari o descrittivi, con sottogeneri ed evidenti sovrapposizioni tra i gruppi. A fare da guida, all'interno della predica, sono per il Lubrano «metafore conduttrici» che svolgono la funzione di «principio aggregante», secondo però i dettami dell'analogia, invertendo l'ordine logico dei termini di paragone e anteponendo in

prima istanza il termine «oscuro»: solo in un secondo momento si sarebbe chiarito il significato rispetto al motivo liturgico.

L'interessante libro consente di gettare luce su alcuni aspetti finora poco studiati del Barocco, sebbene l'approccio, per così dire "letterario", alla predicazione costituisca al contempo pregio e limite del volume stesso. Sussistono, infatti, alcuni elementi che meriterebbero di essere meglio sottolineati, come il controllo serrato dell'Inquisizione sui predicatori pur di provata ortodossia, come nel caso di Ippolito Caracciolo, inquisito a Napoli nel 1588, oppure di Francesco Panigarola. Il 28 gennaio 1576, come noto, il rettore dei Gesuiti di Bologna scriveva al Borromeo, cercando di smentire la notizia che un suo confratello milanese avesse accusato d'eresia il celebre predicatore astigiano, non riuscendo a spiegarsi come fosse nata «cotale calunnia» che, seppur scevra di conseguenze per il frate, lo obbligò a redigere una *Apologia* da cui si evince chiaramente l'inutilità dei tentativi di sopire le accuse, visto che «il falso rumore et la calunnia […] è ita per due mesi intieri serpendo et dilatandosi in molte parti d'Italia». D'altro canto, il meritorio scavo sul tema ha già prodotto un secondo volume, *Predicare nel Seicento* (Bologna, Il Mulino, 2011) parte di una trilogia che si concluderà con il volume *Prediche e predicatori nel Seicento*, a sottolineare come l'analisi dei percorsi, delle tematiche, delle strategie di questo fondamentale strumento di comunicazione in età moderna sia ancora lungi dal considerarsi concluso.

GIANMARIO ITALIANO
gianmario.italiano@gmail.com

VITA DELLA SOCIETÀ

Cronaca del

LII CONVEGNO DI STUDI
SULLA RIFORMA E SUI MOVIMENTI RELIGIOSI IN ITALIA

Predicazione, eserciti e violenza armata nell'Europa delle Guerre di Religione (1560-1715)

Nelle giornate dell'8 e del 9 settembre 2012 nella suggestiva Aula Sinodale di Torre Pellice si è svolto il LII Convegno di studi sulla Riforma e sui movimenti religiosi in Italia. Articolato in tre intense sessioni di lavori, per un totale complessivo di quattordici interventi, il consueto appuntamento torrese, che ha visto anche questa volta la partecipazione di non pochi studiosi di provenienza internazionale, è stato quest'anno dedicato a *Predicazione, eserciti e violenza armata nell'Europa delle Guerre di Religione (1560-1715)*.

L'ambito cronologico scelto (1560-1715) corrisponde ad un critico snodo temporale di circa centocinquant'anni in cui, come è noto, l'Europa occidentale, percorsa da eserciti diversi ed attraversata da variabili alleanze internazionali, fu ferita in profondità da scontri sanguinosissimi, inequivocabilmente segnati da appartenenze confessionali. La Società di Studi Valdesi ha voluto riproporre alla riflessione della comunità storica tale convulso scenario secondo una precisa e specifica prospettiva: soffermarsi sull'insieme di tali conflitti di religione in quanto straordinario laboratorio empirico per la progressiva elaborazione teorica di un paradigma, poi sempre più stabile e stabilizzato, circa la possibile giustificazione cristiana all'uso della violenza.

Il condiviso tentativo di rispondere a come la componente religiosa abbia condizionato, sollecitato, incoraggiato o, addirittura, intensificato le violenze militari, è stato variamente declinato dai quattordici relatori. Si è ripercorso il graduale delinearsi della fisionomia e del regime di vita del "soldato cristiano". Si sono indagate le parole e le opere dei ministri del culto, per vedere come questi abbiano incitato, organizzato e giustificato le azioni armate (e come, talora, vi abbiano anche attivamente preso parte). Si è disaminato il linguaggio della predicazione impiegato sia da riformati che da cattolici in occasione delle

mobilitazioni armate, per mettervi in luce le costruzioni retoriche a sostegno del combattimento per la fede (e, nel caso di una predicazione modulata sui testi scritturali, si è cercato di enuclearvi i passi biblici di riferimento e di più frequente ispirazione).

Le diverse piste di ricerca, sviluppate con modalità fra loro anche molto distanti, si sono trovate ad attraversare due questioni, ricorrenti e comuni quanto spinose. Innanzi tutto se la componente religiosa sia, rispetto alle violenze, movente primario o non, piuttosto, funzionale giustificazione successiva. Non meno problematica è stata, poi, la ricostruzione delle successive tappe che hanno condotto da un Cristianesimo antico perseguitato, evangelicamente pacifico, anti-militarista, vittima di violenze sia private, sia istituzionali, ad un'età riformata, in cui cristiani, armati e organizzati, compirono massacri esecrabili ed orribili violenze su altri cristiani, nel nome del medesimo Gesù Cristo.

Dei quattordici interventi presentati non è un caso che ben la metà abbia affrontato aspetti, opere, personalità ed eventi collocati entro gli anni difficili e feroci, quanto decisivi, della seconda metà del Cinquecento. Anni segnati, tra l'altro, dalla chiusura del Concilio di Trento, dal pontificato di Pio V, dalla notte di San Bartolomeo. E che videro, nello specifico contesto della storia valdese, numerose persecuzioni e repressioni (a partire dal 1560 con la campagna militare condotta dal duca di Savoia Emanuele Filiberto nelle Valli Pellice, Chisone e Germanasca). Anni che, infine, approdarono nel 1598 all'emanazione dell'Editto di Nantes – ma, anche, nel medesimo anno, alla morte di Filippo II di Spagna.

Con il contributo di apertura *Prédication et vie religieuse dans les armées des Réformés à l'âge des guerres de religion* Philip Benedict si è proposto di presentare alcuni elementi significativi e particolarmente espressivi della dimensione del religioso nella quotidianità dei gruppi armati di parte riformata, durante gli anni terribili delle guerre di religione in Francia. Lo studioso ha messo da subito a fuoco alcuni dei temi portanti delle due giornate torresi. In primo luogo, ha cercato di tracciare il ruolo svolto dai ministri di culto ugonotti all'interno degli eserciti impegnati negli scontri di religione. Benché in campo riformato l'opinione sull'intervento diretto dei pastori all'azione armata fosse inizialmente divisa (specie in relazione alla nota vicenda di Ulrich Zwingli, morto nel 1531 sul campo, in armi, combattendo a Kappel), si andò poi progressivamente affermando l'idea che i ministri si dovessero limitare ad accompagnare le truppe, ma senza una partecipazione attiva e diretta (se non in casi eccezionali di estrema difesa, come, ad esempio, durante il primo assedio de La Rochelle negli anni 1572-1573, a chiusura della quarta guerra di religione). Benedict ha, quindi, preso in esame le pratiche devozionali e di pietà (preghiere/canti mattutini e serali; predicazione settimanale) promosse e compiute tra le truppe dai ministri ugonotti, verificando come questi svolgessero tra gli armati un'importante azione regolarizzatrice: veri e propri cani da guardia contro saccheggi, blasfemie, devastazioni, abusi e vandalismi. In un

secondo momento, analizzando i sermoni rivolti dai pastori ai soldati, il contributo ha cercato di illuminare quale visione della guerra ne emergesse e gli atteggiamenti espressi dai ministri del culto in relazione alle azioni militari. Benché Benedict abbia preliminarmente sottolineato come esistano difficoltà reali e consistenti che investono sia la disponibilità sia l'accesso a tale particolare tipologia di fonti, per quanto riguarda la predicazione dei ministri ugonotti ai gruppi armati è, comunque e nel complesso, possibile rilevare alcune tendenze. Innanzi tutto l'utilizzo ricorrente di passi tratti da episodi guerreschi dell'Antico Testamento (soprattutto dai libri storici e dai testi profetici) in cui si dimostra che Dio dà la vittoria non a chi è superiore in numero o in forze, ma a chi è da Dio eletto e che mostra fedeltà alla Sua causa e ai Suoi comandamenti (e tale profondo convincimento, radicato in passi veterotestamentari, avrebbe addirittura talora spinto i ministri ad insistere nella lotta anche quando i *leader* laici propendevano per una resa o una trattativa). Si registra poi spesso l'uso di paragonare le azioni armate dei gruppi riformati minoritari in terra francese a maggioranza cattolica con le lotte sostenute dalle tribù di Israele contro gli altri popoli pagani abitanti nell'area palestinese. Ritorna, infine, con una certa frequenza anche il riferimento a Deuteronomio 20 per il duro trattamento dei nemici espugnati e vinti. Nell'analisi dell'uso di argomentazioni scritturali e del linguaggio biblico si è registrato l'impiego preminente e, tutto sommato, anche abbastanza tradizionale di citazioni veterotestamentarie (tratte soprattutto dai libri storici), che convergono nel costruire il progressivo sostituirsi della moderna "guerra santa" alla medievale "guerra giusta".

Spostando lo sguardo dall'area francese, dilaniata e sconvolta da trentennali guerre di religione, al coevo mondo ispanico, l'intervento *De la Monarchía Universalis a la Monarquía Católica, dos maneras de entender la expansión de la religión Católica* di José Martínez Millán si è concentrato sulla autodefinizione della monarchia spagnola – autodefinizione della propria identità religiosa e della propria missione – sotto l'intransigente, assolutista e cattolicissimo Filippo II. Lo studioso castigliano ha dapprima evidenziato come il sovrano avesse la ferma volontà di uniformare religiosamente i propri territori e intendesse, all'interno dei propri confini, attuare con estremo scrupolo le disposizioni del Concilio di Trento. Tali obiettivi sarebbero stati perseguiti e raggiunti dando prevalenza alle esteriorizzazioni della fede e imponendo la confessionalizzazione della vita pubblica. Come contropartita, Filippo II avrebbe così più facilmente potuto giustificare l'aggressivo espansionismo militare spagnolo (soprattutto nei territori extra-europei), in quanto identificabile (e identificato) con l'espansione del cattolicesimo *tout court*. Nella politica di Filippo II si realizzò così appieno quel pericoloso intreccio di colonialismo ed evangelizzazione che ebbe tra le proprie nefaste conseguenze una oggi purtroppo ben nota e drammatica serie di prevaricazioni, coercizioni, violenze ed abusi. Secondo Martínez Millán sarebbe, quindi, da individuarsi come uno dei fattori di decadenza della potenza coloniale

spagnola la successiva istituzione di *Propaganda Fide* (1622), con cui le missioni cattoliche furono definite compito spirituale e non politico (e, dunque, non delegabile ai sovrani). La congregazione di *Propaganda Fide* avrebbe, infatti, propugnato un'espansione pacifica del Cristianesimo, attraverso la predicazione evangelica non armata e, soprattutto, ben distinta dalla politica di qualunque specifico stato nazionale: quindi, nemmeno più attraverso gli eserciti dei cattolicissimi sovrani spagnoli. Per mettere in rilievo tale mutamento, Martínez Millán ha sottolineato i due diversi titoli che i sovrani spagnoli utilizzarono tra XVI e XVII secolo per autodefinire il proprio potere. Dapprima si usò l'espressione latina *Monarchia Universalis*: questa si distingueva sì giuridicamente e concettualmente dall'idea medievale di *Imperium*, ma, nel contempo, comunicava una ben determinata spinta espansionistica ed universalistica. In seguito, dopo l'istituzione di *Propaganda Fide*, si impiegò, invece, l'espressione spagnola *Monarquía Católica*: in essa con facilità si sintetizza, da un lato, una più esatta fisionomia ispanica e, dall'altro lato e contemporaneamente, la sottomissione al servizio del Pontefice Romano e ai progetti dell'universalismo cattolico.

A compenso di tale mutamento prospettico, la Chiesa romana avrebbe cominciato a costruire per la dinastia degli Asburgo uno speciale ruolo all'interno della Cattolicità, proiettando sulla nobile famiglia una singolare luce provvidenzialistica: gli Asburgo, real casa devota e leale al Papa, venivano riconosciuti quale potente strumento di diffusione e di difesa della fede cattolica in Europa e nel mondo. È quanto ben messo in evidenza nell'intervento di Esther Jiménez Pablo *De la Monarquía Universal hispana a la Monarquía Católica de los Austria: la predicación entorno a la guerra*. Partendo da alcuni sermoni che, redatti prevalentemente da Gesuiti attivi alla corte di Filippo IV (1621-1665), celebravano la figura provvidenziale del sovrano spagnolo e, di conseguenza, identificavano i nemici del re con i nemici della stessa fede cattolica, la relatrice ha sostenuto che nel corso del XVII secolo, soprattutto grazie all'azione coordinata e sovranazionale dei predicatori di corte, si venne a delineare dapprima la cooperazione tra i due rami degli Asburgo (lo spagnolo e l'imperiale) a difesa della Cattolicità e a servizio dei progetti del papato e, in seguito, un più preciso trasferimento dal ramo asburgico di Spagna a quello d'Austria nel compito di servire l'universalismo romano. La sottomissione alla politica papale e l'aperto impegno a favore della Cattolicità si esprimerebbero in modo paradigmatico nel profondo legame stabilitosi proprio a partire dall'imperatore Ferdinando II (1619-1637) tra la dinastia asburgica e la devozione eucaristica, attraverso intense pratiche di adorazione sollecitate specialmente durante i periodi di impegno bellico.

Due relazioni hanno spostato il fuoco da simili grandi dimensioni sovranazionali ed europee alle vicende, territorialmente più circostanziate, ma non meno significative né meno tragiche, dei valdesi piemontesi nella seconda metà del XVI secolo: l'intervento *Congiunture della percezione internazionale dei valdesi*

piemontesi (secoli XVI e XVII) di Cornel Zwierlein e il contributo *Il tentativo di "confessionalizzazione" del mestiere delle armi e la guerra delle valli valdesi come laboratorio per le guerre di religione francesi (1560-1569)* di Gianclaudio Civale.

Con l'intento di tracciare la fluttuante visibilità dei valdesi piemontesi in ambito internazionale, Cornel Zwierlein ha scelto di soffermarsi su uno specifico e singolo episodio ritenuto, però, particolarmente emblematico: la legazione compiuta alla corte francese di Enrico II da alcuni principi tedeschi nel 1557 in favore dei valdesi delle valli alpine. Secondo lo studioso tedesco questa missione diplomatica, che rappresenterebbe la prima *ufficiale* ambasciata internazionale a favore della causa valdese (diversa, quindi, dalla legazione *privata* compiuta nel 1560 da Renata di Francia, duchessa di Ferrara, a Savigliano presso la corte di Emanuele Filiberto), potrebbe essere definita come una sorta di primissimo "intervento umanitario", in quanto mossa essenzialmente da motivazioni astratte e valoriali, quali la fede e il diritto alla libertà di coscienza. Zwierlein ha cercato, da un lato, di chiarire le motivazioni congiunturali sottese a tale singolare iniziativa (Enrico II era allora in guerra contro l'imperatore Ferdinando e, dunque, disposto ad allacciare alleanze con i principi tedeschi protestanti, a loro volta interessati a ottenere la protezione della minoranza valdese soggetta al Duca di Savoia). Dall'altro lato, lo studioso tedesco ha tentato di illuminare, invece, le ragioni più propriamente religiose della inedita ambasciata. Queste non solo avrebbero attinto ad episodi veterotestamentari in cui si legittimano alleanze "in causa religionis". È, infatti e innanzi tutto, la *communio* dei credenti che avrebbe indotto a reciproco sostegno, quasi rielaborando in chiave confessionale, in una forma che ibrida temporalità e spiritualità, l'idea ciceroniana della *consociatio*, del soccorso agli alleati.

In *Il tentativo di "confessionalizzazione" del mestiere delle armi e la guerra delle valli valdesi come laboratorio per le guerre di religione francesi (1560-1569)* Gianclaudio Civale ha analizzato l'operato sia di pastori riformati (quali il combattivo Martin Tachard) che di religiosi cattolici (quali il gesuita piemontese Antonio Possevino, poi nel 1569 autore, tra l'altro, del *Soldato christiano*), per indagare in che misura la loro partecipazione alla guerra nelle Valli valdesi nei primissimi anni Sessanta del Cinquecento abbia contribuito a profilare taluni tentativi di moralizzare il mestiere delle armi, bandendovi i cattivi costumi. In quell'occasione si sarebbero cioè cominciate a tracciare quelle linee comportamentali sviluppate e consolidate in seguito, durante le guerre di religione che sconvolsero la Francia nella seconda metà del XVI secolo. Civale ha sottolineato come tali primi tentativi si siano sostanziati, su di un versante, nella ripresa di virtù militari romane e, sull'altro versante, nell'uso di modelli e motivi religiosi per disciplinare e definire un pio archetipo militare di riferimento, conformandosi al quale si poteva pervenire alla santificazione della vita quotidiana del soldato. Questa si doveva sostanziare nella pratica regolare delle preghiere e dei

Salmi, negli esercizi devoti, nella moderazione di vita, nel rifiuto della blasfemia, nella limitazione degli episodi di violenza iconoclasta.

Sulla santificazione della vita militare è ritornato anche il contributo di Marco Penzi, *Thomas Sailly S.I., «Le Guidon et pratique spirituelle du soldat Chrestien» (1590) e la «Mission des Camps»: un'arma spirituale per i soldati Cattolici contro i Protestanti.* In esso si sono presi in esame il progetto e la realizzazione della *Mission des Camps*, ossia l'impiego di Gesuiti, in sostituzione dei più tradizionali cappellani militari, per assistere spiritualmente i soldati di Filippo II di Spagna, impegnati nella guerra contro le Province Unite in rivolta. Artefice ed anima della *Mission des Camps* fu il gesuita Thomas Sailly, confessore di Alessandro Farnese e promotore tra i soldati di una speciale devozione mariana (divenuta poi una costante delle armate spagnole). Thomas Sailly fu anche autore del *Guidon et pratique spirituelle du soldat Chrestien*, ossia un manuale del perfetto soldato cristiano su cui si è, quindi, soffermato il relatore. Oltre a indicare le modalità di preghiera quotidiana e ad incoraggiare uno stile di vita irreprensibile – da cui fossero, ad esempio, banditi duelli, sfide, ubriachezze, bestemmie, spergiuri, giochi e scommesse –, il *Guidon* risultava corredato da numerosi *exempla* di santi militari e da un calendario che, in funzione pedagogica-didattica, registrava i principali eventi storico-religiosi del XVI secolo.

Lungo il solco degli interventi di Gianclaudio Civale e di Marco Penzi, si può collocare anche il contributo di Vincenzo Lavenia, *"Casus militares". Coscienza e guerra in due testi del Seicento.* Sul tema dello *ius in bello* si sono proposti all'attenzione due testi, uno di area italiana, l'altro di area spagnola, della prima metà del XVII secolo: i *Casus militares* del giurista reatino, e collaboratore a Verona del vescovo Giberti, Tullio Crispolti – che illustrando specifici reati della soldatesca e casi giuridici basati su esperienze concrete, aprono uno squarcio importante sulla vita delle truppe; e i *Dubia conscientiae militaria* del teatino spagnolo Francisco Cespedes – un'opera casistica sui comportamenti delle truppe, specie in relazione alla popolazione civile.

Ancora su opere ritenute particolarmente significative, in quanto frammenti espressivi della più complessiva e globale atmosfera arroventata della seconda metà del XVI secolo, intrisa di intense controversie confessionali, sono stati gli interventi di Michela Catto e di Guido Laurenti. In *Discutere di guerra nella Roma di Pio V. Un dibattito intorno alla guerra tra i cristiani (1567)* Michela Catto ha ricordato la disputa scritta indetta dal patrizio veneziano cardinal Marcantonio Da Mula durante il primo anno di pontificato di Pio V. La disputa vide, oltre al promotore, otto partecipanti, di cui la relatrice tratteggia i profili biografici. Questi risultano di varia estrazione (politici, ecclesiastici, intellettuali), ma tutti in qualche modo legati alla cerchia della Curia romana. Sostanziandosi di testi in lingua sia latina che volgare, con tale dibattito scritto si provava a rispondere a tre quesiti di grave urgenza e riproposti alla comune discussione. Ovvero: in primo luogo, perché nel mondo

greco-romano non si erano svolte guerre di religione? Secondariamente: perché la celebre tolleranza romana non si mostrò tale anche verso il Cristianesimo, che venne invece a lungo ostacolato e duramente perseguitato? E, infine: perché non solo esistevano pluralità denominazionali all'interno del Cristianesimo ma, addirittura, cristiani che si facevano la guerra tra di loro continuamente? Dalla disputa, già per altro studiata da vari storici (da Delio Cantimori in poi), emerge per il 1567 un ambiente curiale romano ancora plurale, ancora aperto al dibattito, ancora disponibile al confronto. Un contesto che venne poi meno con il progressivo svolgersi del pontificato di Pio V. Negli anni di papa Ghislieri, ex-inquisitore domenicano, si compì il passaggio non solo da una Chiesa pre- a una Chiesa post-tridentina, ma anche dall'Umanesimo alla Controriforma, dalla libertà al timore. Una transizione che si consumò, certamente, pure per mezzo di strutture inquisitoriali sempre più pesanti, efficienti e capillari.

In *Da Panigarola a Botero: "apparecchiare l'armi" della retorica e della Scrittura per "difendere" la fede e "mantenere" lo Stato* Guido Laurenti, partendo dall'analisi di accesi ed esemplari passi delle *Calviniche* (1584) del celebre oratore francescano Francesco Panigarola, ha individuato alcuni degli argomenti tipicamente utilizzati dai predicatori cattolici negli attacchi sferrati contro i riformati. Il relatore ha, in particolare, valutato frequenza, tipologia, modalità e forme con cui il Panigarola intarsiava le citazioni vetero e neotestamentarie nella propria opera controversistica, rilevandovi soprattutto un più assiduo uso del Deuteronomio, dei Salmi e della Genesi. Il relatore ha poi preso rapidamente in esame anche *La ragion di Stato* di Giovanni Botero, pubblicata nel 1589, ovvero appena pochi anni dopo le *Calviniche*. Nell'opera di Botero, che sostiene lo stato confessionale e la lotta alla difformità religiosa, Laurenti ha fatto notare l'impiego argomentativo della vicenda di re Geroboamo, il quale, avendo reintrodotto in Israele altari e culti idolatrici, suscitò la dura punizione di Dio contro di sé e contro la propria discendenza.

Se nel 1598 l'Emanazione dell'Editto di Nantes costituì un vero e proprio spartiacque nella regolamentazione della convivenza confessionale, si aprì, comunque, un'età percorsa da contraddittorie tendenze. Innegabile fu il tentativo politico di assicurare in area francese il libero esercizio dei culti non cattolici. Ma, nel contempo, si verificarono una serie impressionante di vessazioni. Inevitabile, innanzi tutto, il riferimento ai massacri de La Rochelle. In *Berger et sacrificateur: l'exemple du siège de la Rochelle (1627-1628)* Marie-Clarté Lagrée si è soffermata sulle violenze e subite e commesse dalla popolazione interna a La Rochelle, stretta in assedio dalle truppe di Luigi XIII per quattordici mesi. Esaminando un'ampia e varia gamma documentaria, Lagrée si è focalizzata in particolare sulla predicazione pastorale durante la resistenza, nel tentativo di stabilire sia il ruolo dei ministri del culto nelle vicende dell'assedio, sia l'influenza esercitata dalla predicazione nell'istigare alla lotta ad oltranza e alla sanguinosa violenza, così come nel favorire

la coesione interna degli assediati, in condizioni estremamente difficili. La relatrice ha registrato nei sermoni sia una speciale insistenza sul tema della Resurrezione, con riferimento particolare alle epistole paoline, ma anche l'uso dei Salmi guerrieri (ad esempio, il Salmo 35).

Spostandosi dalle coste atlantiche de La Rochelle alla Francia meridionale, Philippe Chareyre con *"Ils osent parler les premiers de la guerre et les derniers de la paix". Les pasteurs nîmois dans la tourmente des guerres de Rohan (1622-1629)* ha voluto delineare, utilizzando soprattutto la *Chronique secrète de Nîmes et du Languedoc au XVIIe siècle* di Anne de Rulman, la divisione verificatasi nel corpo pastorale riformato a Nîmes tra pacifisti e attivisti fomentatori durante le lotte sostenute dal duca di Rohan. Il discrimine era costituito essenzialmente dal diverso atteggiamento verso l'Editto di Nantes, ossia nel sostegno o nell'opposizione al sovrano. Sebbene non siano mancati pastori impegnati in prima linea nella costruzione delle fortificazioni difensive delle roccaforti protestanti, si è registrata di norma una partecipazione accesa e combattiva dei ministri non tanto sul piano militare, bensì, piuttosto, su quello politico e della controversia, con una fitta produzione pubblicistica di numerosi e intensi testi controversistici.

Nello specifico della Chiesa valdese, si scatenarono in quegli anni alcune tra le maggiori persecuzioni della sua secolare storia. Tra queste, quella tristemente nota con il nome di "Pasque piemontesi", che ebbe luogo nel 1655 sotto il duca Carlo Emanuele II. Proprio a tali cruenti fatti si connette *La missione dell'inviato olandese Rudolf van Ommeren in favore dei valdesi (1655-1656)* di Albert de Lange. L'intervento ricostruisce le vicende e l'azione di Rudolf van Ommeren, incaricato nel giugno 1655 dagli Stati Generali delle Province Unite di assistere i valdesi, all'indomani delle sanguinose "Pasque piemontesi", nelle trattative pinerolesi che avrebbero poi portato, nell'agosto del 1655, alla "Patente di Grazia". de Lange fa luce sulla personalità di Rudolf van Ommeren – finora invece abbastanza oscura e piuttosto trascurata dalla storiografia, anche olandese – e sull'apporto di questi alla causa valdese, utilizzando soprattutto il dettagliato resoconto redatto dallo stesso inviato al ritorno dalla propria missione. In realtà il van Ommeren, fermatosi nella Ginevra riformata, non giunse mai in Piemonte e, quindi, non partecipò alle trattative pinerolesi. Quindi, in fin dei conti, l'apporto dell'inviato olandese appare per la verità piuttosto limitato. Il contributo di de Lange ha però aperto un utile squarcio sulle complesse ragioni che nutrirono il sostegno delle neonate Province Unite ai valdesi delle Valli e sulle modalità del loro effettivo impegno.

Benché sia indubbiamente stata l'Europa continentale il prioritario teatro per gli scontri di religione, Pietro Adamo con *James Stewart di Goodtrees: il diritto di resistenza tra teologia e secolarizzazione nella tradizione presbiteriana* ha ricordato come anche nella Scozia della restaurazione voluta da Carlo II Stuart, si deliberarono e si attuarono strategie di oppressione (soprattutto per mezzo di pesanti

imposizioni fiscali e multe) contro i gruppi divergenti, costituiti prevalentemente dai calvinisti presbiteriani. Adamo ha dapprima seguito la cosiddetta "rivolta del Pentland", ossia la sollevazione armata presbiteriana verificatasi nel novembre 1666 e che vide tra i reclutatori gli stessi ministri del culto. La rivolta, che si concluse con lo scontro finale a Rullion Green ed innescò in seguito una pesante repressione, creò per la chiesa calvinista scozzese il prototipo del martirio. Il relatore ha poi accennato agli scritti dell'avvocato scozzese James Stuart, da cui emergerebbe come il presbiterianesimo non solo fosse una scelta di campo religioso, ma anche un'espressione identitaria e fondativa propriamente scozzese, da mettersi in relazione all'altrettanto caratteristica forma del *covenant*.

Nel 1685 la revoca dell'Editto di Nantes espresse in modo nitido il programma di Luigi XIV nell'ambito della politica religiosa. In *Réfuge, chiesa del deserto, camisards, tra normalizzazione e rivolta* Dino Carpanetto ha preso in esame le diverse posizioni conseguentemente emerse tra i riformati francesi a giustificare la ribellione e la resistenza a difesa della propria fede, con particolare riguardo alla rivolta dei cosiddetti *camisards*, ossia alle azioni di guerriglia verificatesi tra 1702 e 1710 nella regione della Cevenne. Oltre a rivolgere uno sguardo agli emigrati francesi rifugiatisi a Londra (i cosiddetti "French Profets"), Carpanetto si è soffermato sui riformati francesi radicali e intransigenti (come, ad esempio, Pierre Jurieu), che, allontanandosi dall'ortodossia calvinista, spesso si ispirarono al profetismo biblico-apocalittico (ma, anche, extrabiblico) per motivare la ribellione politica.

Numerosi e differenziati, gli interventi delle due fitte giornate torresi non hanno però esaurito il campo d'investigazione proposto. Hanno, anzi, sollevato ed aperto ulteriori questioni. In ambito prettamente valdese si è lamentata l'assenza di un'attenzione specifica rivolta alla figura di Enrico Arnaud, «pastore e *duce* dei valdesi» (per usare una controversa e datata espressione di Emilio Comba), il quale nel 1686 guidò la resistenza armata a Torre Pellice contro le truppe di Vittorio Amedeo II di Savoia. Problema più complessivo e non trascurabile si è rivelato poi quello della scarsa attingibilità delle fonti sulla predicazione pastorale rivolta ai gruppi armati. Quello della predicazione pastorale, forse il punto rimasto ancora maggiormente irrisolto, è però nel contempo il campo che lascia a tutt'oggi più spazio per altre indagini. Ancora da indagare resta anche la consuetudine della benedizione agli eserciti e alle truppe prima delle battaglie. Come, pure, il possibile rapporto tra una sempre più capillare ed efficace azione inquisitoriale, volta al disciplinamento dei costumi e dei comportamenti, e il coevo tentativo di normalizzare la vita militare.

Pur in modi diversi, è certo che i quattordici interventi abbiano confermato la validità euristica dell'accento posto quest'anno sulla "violenza". Fin dal titolo del Convegno emergeva, infatti, la precisa scelta dell'espressione "violenza armata" rispetto ad altre possibilità formulative ("lotta armata", "resistenza armata",

"scontro armato", "conflitto armato", ...), magari in parte già esperite*. I quattordici interventi hanno ricordato che, pur in tempi, luoghi e contesti differenti, le armi sempre e comunque mettono di fronte alla violenza nella sua accezione etimologica più autentica: una forza costrittiva che *viola* la libertà, i corpi, le decisioni altrui. E che le pagine evangeliche invitano espressamente a riporre nel fodero.

FRANCESCA TASCA
francesca.tasca@freenet.de

* Si veda, ad esempio, *Con o senza le armi. Controversistica e resistenza armata nell'età moderna. Atti del XLVII Convegno di studi sulla Riforma e sui movimenti religiosi in Italia (Torre Pellice, 8-9 settembre 2007)*, a cura di Pawel Gajewski e Susanna Peyronel Rambaldi, Torino, Claudiana, 2008 (Collana della Società di studi valdesi, 27).

NECROLOGI

Federico Emidio Bo (1985-2013)

Li dia de l'ome son breo e lo numbre de li mes de lui es enapres Tu
(Sermone del *Mesquin*, Giobbe 14,5)

Domenica 7 aprile 2013 il giovane socio Federico Emidio Bo è improvvisamente mancato a Santiago de Compostela all'età di 27 anni per un male che lo aveva attaccato in modo inesorabile, senza che lui, né altri, ne fossero a conoscenza.

Dopo aver frequentato il liceo classico torinese Massimo D'Azeglio, si era iscritto alla Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Torino, formandosi sotto la guida della professoressa Luciana Borghi Cedrini che lo aveva diretto nella redazione della sua tesi triennale, intitolata *Materiali per un'edizione degli antichi sermoni valdesi (dal ms. 263 di Dublino)*, discussa nel 2007, e successivamente, di quella magistrale, *Prove di edizione dei sermoni valdesi: il sermone del* mesquin *ed il sermone su* Erodiade, discussa nel 2010. Il suo percorso di formazione era proseguito nell'autunno dello stesso anno con l'ottenimento di una borsa del Dottorato Europeo in Filologia Romanza all'Università degli Studi di Siena (XXVI ciclo), nell'ambito del quale aveva intrapreso lo studio dell'opera *El libro del conocimiento de todos los reinos*, un manoscritto castigliano della fine del XIV secolo, sotto la guida del professor Alfonso D'Agostino, dell'Università degli Studi di Milano. Le ricerche che stava conducendo a Santiago, seguite della professoressa Pilar Lorenzo Gradín, vertevano appunto su questo manoscritto, del quale stava allestendo un'edizione critica.

La sua collaborazione all'edizione degli *Antichi sermoni valdesi*, patrocinata dalla Casa Editrice Claudiana di Torino e dalla Tavola Valdese, in accordo con la Società di Studi Valdesi, e diretta dalla professoressa Borghi Cedrini, avviata durante i lavori per le tesi di laurea, era proseguita anche negli anni successivi, quando aveva assunto il ruolo di coordinamento del gruppo. A questo particolare argomento di studio, così prezioso e importante per la nostra Società, aveva dedicato la sua produzione scientifica: *L'antica letteratura valdese*, stampato in *Letteratura per una lingua, lingua per una letteratura* (*Atti del convegno dell'Associazione "Amici della Scuola Latina"*, Pomaretto, 25 settembre 2010), pp.

41-46 e poi pubblicato in «La beidana», 71 (giugno 2011), pp. 38-46; *I manoscritti valdesi di Dublino: i sermoni e il lezionario del ms. Du267*, in corso di stampa negli Atti del convegno *Conflict & Society in Savoy 1400-1700* (Dublin, Trinity College, 26-28 maggio 2010); *I manoscritti valdesi e le Valli del Piemonte: nuove prospettive sugli antichi luoghi di conservazione nelle Valli oggi dette Valdesi*, in corso di stampa negli Atti del convegno *Les Etats de Savoie entre France et Espagne* (Aosta-Gressan, 24-26 maggio 2012).

L'ultimo lavoro al quale aveva dedicato le sue energie e la sua passione è il saggio che vede la luce nelle pagine di questo Bollettino; aveva rivisto le bozze e discusso le correzioni con la professoressa Borghi Cedrini ancora il giorno prima di andarsene per sempre. L'articolo, sollecitato con insistenza dalla Redazione nell'ottica di dare visibilità all'importante progetto al quale stava collaborando, avrebbe dovuto segnare l'inizio di quella che si prospettava come lunga e proficua collaborazione, iniziata sin da quando a Federico, che sapevamo interessato alla filologia, avevamo segnalato l'invito a occuparsi dei manoscritti valdesi che la professoressa Borghi Cedrini aveva rivolto ai giovani durante il convegno del 2006 della Società di Studi Valdesi dedicato alla formazione e alla trasmissione del patrimonio culturale valdese. Federico ci assicurò che era già sua intenzione chiedere alla Professoressa di seguirlo nella stesura della tesi. Dai suoi scritti si delinea con chiarezza la sua fisionomia di studioso guidato dalla passione per l'oggetto di studio e dall'uso consapevole degli strumenti della disciplina filologica, che aveva imparato a maneggiare con perizia e acribia sotto la guida della sua Maestra, punto di riferimento fondamentale per il giovane studioso che, pur sicuro dei suoi mezzi, era sempre attento a far fruttare i suggerimenti che gli erano proposti.

La vita è stata nei suoi confronti avara di giorni, ma generosa di doni, che Federico ha saputo investire, senza risparmiare le forze, nello studio, dove aveva ampiamente avuto modo di mostrare la sua intelligenza e la sua disciplina; nella Chiesa, testimoniando con ardore la sua fede appassionata, prima di tutto nella sua comunità battista di Via Passalacqua a Torino, dove si era battezzato nel 2006 e dove era membro attivo, successivamente nella Federazione Giovanile Evangelica Italiana (Fgei), della quale era membro del Consiglio, nonché della redazione del Notiziario; nelle sue relazioni con la famiglia e gli amici, che lo ricorderanno aperto, gioioso e dotato di un'ironia leggera che, qualità rara, sapeva anche rivolgere verso se stesso.

MATTEO RIVOIRA

Relazione del Seggio della Società di Studi valdesi sull'attività 2011-2012
all'Assemblea ordinaria dei soci del 25 agosto 2012

Attività ordinaria

Vita della Società

L'attività del Seggio della Società di Studi Valdesi (Gabriella Ballesio, vicepresidente; Bruno Bellion; Giorgio Ceriana Mayneri, cassiere; Davide Dalmas; Daniele Jalla; Susanna Peyronel, presidente; Matteo Rivoira, segretario; con Bruno Mathieu e Roberto Prochet revisori dei conti), in questo anno sociale (settembre 2011 - agosto 2012), è stata regolare e contraddistinta da una buona collaborazione, con l'attivo contributo dei revisori dei conti.

Il Seggio ha proseguito l'indirizzo delineato l'anno scorso, di esame attento dei progetti e della valutazione delle priorità e delle possibilità di proseguire le iniziative tradizionali. In questo necessario, anche se problematico, ridimensionamento delle nostre attività, il Seggio uscente sottopone alla valutazione dell'Assemblea, e del futuro Seggio, l'opportunità di realizzare il Convegno, che era stato proposto da Grado Giovanni Merlo e Susanna Peyronel per il 2013: «Identità valdesi: dal Medio Evo all'Età contemporanea». Sebbene un cambiamento nella politica culturale perseguita in questi anni, che permette di conservare visibilità sul piano nazionale e internazionale, costituisca un notevole ridimensionamento per la Società, il Seggio, infatti, si è interrogato sulla possibilità, da parte della Società, di sostenere ogni anno, così come avviene da tempo, un importante Convegno internazionale, impegnativo dal punto di vista sia economico, sia organizzativo. La Società potrebbe, quindi, considerare di organizzare un importante Convegno ogni due anni, alternativamente ad una giornata a carattere seminariale o tavola rotonda, che non impegni economicamente e dal punto di vista organizzativo.

Il Seggio ringrazia sentitamente, in particolare per le sue capacità di mediazione e di equilibrio, il pastore Bruno Bellion che, dopo vari mandati da parte dell'Assemblea, ha deciso di non ripresentare la propria candidatura.

Soci e abbonamenti

Il Seggio, come richiesto dall'assemblea precedente, ha proseguito, con l'aiuto del cassiere Giorgio Ceriana Mayneri, la revisione dell'elenco dei soci con la finalità di recuperare i soci ritardatari e di acquisire nuovi soci e nuovi abbonamenti. Il Seggio inoltre ha deciso di creare un archivio storico che documenti l'elenco dei soci al 31 agosto di ogni anno. Tale sforzo sta dando qualche frutto, e

quest'anno è stato possibile mantenere costante il numero dei soci a 357, perché, a fronte, purtroppo, di tre decessi e di cinque dimissionari, abbiamo ricevuto otto nuove richieste di associazione.

Nella passata Assemblea di agosto 2011 era stato chiesto di esaminare la possibilità di aumentare la quota sociale dagli attuali 28 euro ad una cifra tra i 30 e i 35 euro. La quota sociale, com'è noto, comprende l'abbonamento a due Bollettini e tre Beidane, l'Opuscolo del XVII febbraio e uno sconto del 50% sulle pubblicazioni della Società. Dopo attente valutazioni, considerando che l'attuale cifra di 28 euro è ferma dal 2004 e che i costi di spedizione postale sono aumentati, il Seggio uscente, con l'approvazione dell'assemblea finanziaria del 21 aprile 2012, propone all'assemblea generale di agosto 2012 un aumento della quota sociale a 32 euro per l'Italia e 37 euro per l'estero.

Biblioteca della Società

La SSV ha affidato alla Fondazione Centro Culturale Valdese la gestione del proprio patrimonio librario. Ciò assicura per la Biblioteca sociale un ampio orario di apertura e una qualificata consulenza a favore degli studiosi che sono interessati alla consultazione della nostra Biblioteca. È altresì affidata alla competenza dei bibliotecari del Centro Culturale la registrazione e collocazione dei periodici che ogni anno vengono ad accrescere il prezioso patrimonio di cui la Società dispone.

Il lavoro di catalogazione per la Bibliografia valdese *on line* continua ad essere sviluppato in collaborazione con il Centro Culturale Valdese sotto la direzione di Albert de Lange e con l'apporto di alcuni volontari, con 8.880 schede bibliografiche attualmente inserite.

Archivio storico

Anche quest'anno gli archivi valdesi, e quindi l'Archivio della Società di Studi valdesi, sono stati consultati da numerosi studiosi. Tra i doni pervenuti, segnaliamo il versamento di una documentazione appartenente a Charles Beckwith, donata dagli eredi Roberto e Fabrizio Coisson, assieme ad un fondo fotografico, che completa il Fondo Beckwith già esistente presso l'Archivio della Società. Questa documentazione è stata particolarmente preziosa per la redazione della nuova biografia del generale, a cura di Franco Giampiccoli. Mario e Paolo Turin hanno donato alcune lettere della bisnonna, Renée Vinçon, ed Elena e Maria Peyrot i quaderni di scuola della maestra Catherine Bellion. Ringraziamo, inoltre, coloro i quali hanno voluto depositare carte sciolte o materiali documentari, che arricchiscono il patrimonio della nostra Società.

Archivio fotografico

L'Archivio fotografico valdese, che conserva i fondi fotografici di proprietà della Società di Studi Valdesi, della Fondazione Centro Culturale Valdese e della

Tavola Valdese, continua ad essere aperto alla consultazione il venerdì mattina, e la sua gestione è affidata anche quest'anno alla Società in base alla convenzione tra i tre enti proprietari.

Per quanto riguarda l'attività ordinaria, è tuttora in corso la catalogazione, a cura di Enrica Morra e Sara Rivoira, del fondo di lastre fotografiche di David Peyrot, mentre la ricerca iconografica per il *Dizionario biografico on-line* e la collaborazione per la mostra su Bartolomeo Peyrot (organizzata a cura del CAI e del Comune di Bobbio Pellice) hanno richiesto un impegno particolare. Tra i materiali fotografici pervenuti, citiamo il dono di Mario e Paolo Turin, a completamento del Fondo Daniel Turin, e alcuni album appartenenti alle famiglie Meille-Beckwith e Malan, donati dagli eredi Coisson.

Il calendario *Valli Nostre 2012* ha scelto l'Archivio fotografico come tema dei vari mesi, e sul volume *Beni fotografici. Archivi e collezioni in Piemonte e in Italia*, a cura di Dimitri Brunetti, pubblicato dalla Direzione cultura della Regione Piemonte, l'AFV è stato presentato in un saggio di Gabriella Ballesio.

Manifestazioni

Convegni storici sulla Riforma e sui movimenti religiosi in Italia
Convegno 2011

Il LI Convegno della Società di Studi Valdesi, "Il protestantesimo italiano nel Risorgimento: influenze, miti, identità", organizzato dal Seggio con la collaborazione di Simone Maghenzani, nell'ambito delle celebrazioni del 150° anniversario dell'Unità d'Italia, si è svolto a Torre Pellice da 2 al 4 settembre 2011. Il Convegno si è posto l'obiettivo di investigare i rapporti intercorsi nel XIX secolo tra il multiforme protestantesimo europeo e quello italiano, alla luce della più recente storiografia: dagli scambi ideali, all'esportazione di modelli ecclesiali, alla creazione di identità, all'elaborazione di miti nazionali, al ruolo delle comunità straniere nella penisola. Con la partecipazione di relatori italiani e stranieri, sono state esplorate, in particolare, tre principali direttrici di ricerca: le influenze spirituali e materiali del protestantesimo europeo, la nascita dei miti di autorappresentazione degli evangelici italiani, la creazione di molteplici identità ecclesiali che strutturarono il protestantesimo italiano, alla chiusura della stagione risorgimentale. Il Convegno ha avuto un buon successo di pubblico ed è in corso la pubblicazione degli Atti.

Convegno 2012

Il LII Convegno "Predicazione, eserciti e violenza armata nell'Europa delle guerre di religione (1560-1651)", che si svolgerà tra l'8 e il 9 settembre 2012, è stato organizzato da Susanna Peyronel e Gianclaudio Civale, dell'Università di

Milano, con la collaborazione di alcuni importanti studiosi internazionali (Pietro Adamo, Università degli Studi di Torino; Philip Benedict, IHR, Université de Gèneve; Vincenzo Lavenia, Università degli Studi di Macerata; José Martínez Millán, IULCE, Universidad Autónoma de Madrid; Cornel Zwierlein, Ruhr-Universität Bochum). Il Convegno prenderà spunto, quasi come un laboratorio, dalla lotta dei valdesi delle valli piemontesi contro il duca di Savoia, in cui i ministri riformati svolsero un ruolo rilevante, sia nella contrattazione politica sia nella mobilitazione armata. In questo conflitto furono sperimentate soluzioni politiche e militari, che nei decenni seguenti ebbero sviluppi sia sul fronte riformato sia nello schieramento cattolico, durante le guerre di religione che sconvolsero l'Europa, dalla Francia alle Fiandre fino alla rivoluzione inglese. Interesse del Convegno sarà soprattutto lo studio della predicazione praticata dai ministri protestanti e dal clero cattolico, per confrontare le differenti proposte elaborate dai contrapposti fronti confessionali e la diversa lettura data alle Scritture.

Convegno storico del Laux (Val Chisone)

Anche quest'anno la Società, grazie all'apporto di Bruno Bellion, è stata tra gli enti organizzatori della settima edizione del progetto-convegno "Cattolici e valdesi: dai conflitti alla convivenza", promosso anche dal Comune di Usseaux, dal Centro Studi e Ricerche sul Cattolicesimo della Diocesi di Pinerolo, dall'Archivio diocesano e dall'Associazione culturale "La Valaddo". Il convegno, dal titolo *Economia e società nelle Valli Chisone e Germanasca*, si è svolto il 4 agosto con interventi di Mario Miegge, Paolo Sibilla, Claudio Bermond, Giovanni Balcet, Renata Allìo e Giorgio Grietti e ha visto la partecipazione di circa duecento persone.

Serata pubblica della SSV

La serata del 21 agosto 2011, dal titolo *Protestanti Risorgimentali. Il Dizionario on line* a cura di Sara Rivoira, Sara Tourn, Sergio Velluto, Gabriella Ballesio, moderata da Mario Cignoni, è stata dedicata alla presentazione del progetto curato dalla Società di Studi valdesi in occasione del 150° anniversario dell'Unità italiana, con lo scopo di offrire agli studiosi schede bio-bibliografiche dei personaggi del mondo evangelico italiano nell'Ottocento. La serata del 26 agosto 2012 sarà incentrata sulla figura di Charles Beckwith, di cui quest'anno ricorre il centocinquantenario della morte, con la presentazione della biografia scritta da Franco Giampiccoli, che illustrerà i risultati delle sue nuove ricerche, insieme a Giorgio Tourn e alle letture di Jean Louis Sappé.

Pubblicazioni

Bollettino

Il «Bollettino», la cui redazione è costituita da Davide Dalmas, Albert de Lange, Marco Fratini, Gianmario Italiano, Roberto Morbo, Susanna Peyronel, Matteo Rivoira, Daniele Tron, è uscito con un numero miscellaneo, datato dicembre 2011, ed entro la fine dell'anno uscirà un numero doppio, datato giugno 2012 e dicembre 2012, che contiene gli Atti del Convegno dell'anno scorso, "Il protestantesimo italiano nel Risorgimento: influenze, miti, identità". La scelta di uscire con un numero doppio è stata fatta dal Seggio e dalla Redazione del Bollettino al fine di colmare il ritardo di sei mesi che da anni segnava la pubblicazione del Bollettino. Il Seggio ha infatti considerato assai importante, per una valutazione della nostra rivista all'interno delle riviste internazionali, riuscire ad uscire puntualmente e, dall'anno prossimo, adottare i criteri necessari per questa valutazione (referee, abstract, etc.).

La beidana

Il n. 73 del periodico, uscito in febbraio, ha pubblicato saggi dedicati alle biblioteche e a personaggi legati al mondo del libro; il fascicolo n. 74, uscito in luglio, è stato dedicato alle comunità di Prali e Rodoretto in occasione del cinquantenario dell'inaugurazione del nuovo tempio di Prali, con articoli sulla storia sociale, demografica e antropologica del territorio. Entro fine anno uscirà il n. 75, a carattere miscellaneo.

Opuscolo del 17 febbraio

L'Opuscolo 2011, a cura di Sara Tourn, è stato dedicato al periodico evangelico «L'Amico dei Fanciulli», una delle più antiche riviste per l'infanzia pubblicate in Italia. Il prossimo avrà come tema l'istruzione femminile alle Valli nell'Ottocento, dalle Ecoles des filles al Pensionnat, curato da Gabriella Ballesio e Sara Rivoira.

Collana storica

La Società di Studi Valdesi, nell'intento di migliorare le sue pubblicazioni per le quali ha ottenuto dei finanziamenti dall'OPM, ha pubblicato quest'anno due volumi.

Il primo volume, Giovanni Calvino e la Riforma in Italia. Influenze e conflitti, a cura di Susanna Peyronel Rambaldi, raccoglie gli Atti del Convegno tenutosi a Torre Pellice nel settembre 2010. Ideato in occasione del cinquecentenario della nascita di Giovanni Calvino, il volume si propone come articolato momento di riflessione e discussione dei rapporti, complessi e talvolta drammatici, tra il Riformatore ginevrino e l'Italia, sullo sfondo di un periodo convulso, segnato da massacri, vendette, repressioni e roghi. Emergono così, forse per la prima volta in

una pubblicazione italiana, le motivazioni politiche, oltre che ideologiche, di tali feroci contrapposizioni dottrinarie. Se Calvino resta un arduo oppositore di coloro che intendono – per dirla con le sue parole – "scherzare con Dio", la storia dei suoi rapporti con l'Italia e con gli italiani si arricchisce, si sfuma, si umanizza e insieme si storicizza.

Il secondo volume, *Bilychnis. Una rivista tra fede e ragione (1912-1931)*, di Antonio Mastantuoni, docente di Storia e Filosofia ad Avellino e membro della redazione meridionale della rivista «Filosofia e Teologia», raccoglie un ampio saggio e un'antologia di articoli della Rivista. Edita tra il 1912 e il 1931 dalla Facoltà della Scuola Teologica Battista di Roma, la rivista di studi religiosi «Bilychnis» ha preso il nome dalla lucerna a doppia fiammella dei primi cristiani, nell'intento di raffigurare il bisogno di alimentare tanto la fiamma della scienza quanto quella della fede. In nome della libertà di coscienza e del «principio fecondo della collaborazione di elementi diversi», «Bilychnis» fu luogo d'incontro e di riflessione tra uomini di fedi e di posizioni differenti, ospitando, oltre a importanti voci del protestantesimo, il contributo di studiosi quali G. Levi della Vida, D. Lattes, E. Lo Gatto, G. Tucci, G. Rensi. Le sue pagine documentano l'esigenza di un rinnovamento spirituale che si alimentava nella tensione, dialettica e talvolta contraddittoria, tra fede e ragione, tra cristianesimo e mondo moderno.

Progetti speciali

Sito internet

Il sito internet della Società (www.studivaldesi.org) continua ad essere visitato da numerosi utenti (il numero di contatti nel 2011 è stato di 114.662 e da gennaio a luglio 2012 di 256.596). È consultabile una nuova sezione con il *Dizionario biografico dei Protestanti* e sono inseriti regolarmente aggiornamenti in varie pagine.

Progetto cartografia Valli valdesi

Il progetto, coordinato da Vittorio Diena, al quale hanno collaborato quest'anno Enrica Morra, Albert de Lange, Daniele Tron, Marco Fratini e Giorgio Ceriana Mayneri, è finalizzato ad offrire agli studiosi la consultazione delle carte a stampa dei secoli XVI-XIX, raffiguranti in modo significativo le Valli valdesi e il territorio legato alla storia valdese, nonché alla creazione di una bibliografia specifica, consultabile sia sul *web*, sia presso l'Archivio della Società. Il progetto, com'è noto, si articola in quattro fasi: 1) *Individuazione* delle carte significative, attraverso una ricognizione della letteratura, degli archivi, delle collezioni private, delle segnalazioni di studiosi ecc. 2) *Acquisizione* delle carte con varie modalità. 3) *Indicizzazione* delle immagini digitalizzate e stampate. 4) *Catalogazione* delle carte con inserimento nella Bibliografia valdese on-line.

Alla fine del giugno 2012, sono state acquisite 256 carte, indicizzate 217 e inserite in Bibliografia valdese 127: si valuta dunque di aver realizzato circa la metà del progetto. Per migliorare la visibilità ed aiutare gli studiosi, si è provveduto a descrivere il progetto "Cartografia delle Valli valdesi" sul Sito della Società, allegando anche l'indice cronologico delle carte disponibili e catalogate, in modo da permettere agli studiosi di avere una prima indicazione delle carte consultabili.

Pur non essendo ancora costituita una postazione informatica presso la Società, per permettere la consultazione agli interessati di tutto il materiale esistente, si è già fornita l'opportunità ad alcuni studiosi di utilizzare (per pubblicazioni, mostre ecc.) alcuni documenti dell'Archivio cartografico valdese. Nel numero 72 (novembre 2011) della Beidana, inoltre, è stato ospitato un articolo di Vittorio Diena che illustra il progetto ed esemplifica alcune opportunità di approfondimento.

Il progetto Cartografia si avvale della collaborazione dell'Archivio Storico della Città di Torino, dell'Archivio della Biblioteca centrale della Facoltà di Architettura del Politecnico di Torino e di alcuni collezionisti privati, ed ha ottenuto contributi della Regione Piemonte, della Fondazione della Cassa di Risparmio di Saluzzo e doni finalizzati da parte di soci della Società.

Per il futuro, il progetto dovrà fare a meno del prezioso contributo di Enrica Morra, che con lettera datata 30 giugno 2012 ha comunicato che, per motivi personali, non poteva continuare la sua collaborazione al progetto. Il Seggio, pertanto, non avendo modo per il momento di trovare una persona qualificata atta a sostituire l'attività di Enrica Morra, ha deciso di sospendere temporaneamente il progetto Cartografia e di demandare al Seggio che verrà eletto dall'Assemblea la nomina di una nuova Commissione, che decida le modalità di prosecuzione.

Progetto Dizionario biografico dei Protestanti in Italia

Il *Dizionario biografico on-line dei Protestanti in Italia* è disponibile sul web dal 17 febbraio 2012 (consultabile sui siti www.biografieprotestanti.it e www.studivaldesi.org) e comprende attualmente varie centinaia di schede, continuamente incrementate anche con la collaborazione di studiosi esterni. Come già accennato, dopo le biografie relative al periodo risorgimentale, auspichiamo di poter inserire progressivamente i personaggi dell'intero XIX secolo, e di poter ampliare il repertorio alle figure del Novecento, nonché a quelle dei secoli XVI, XVII e XVIII.

Situazione finanziaria

Come per il 2010-2011, anche quest'anno i tagli alla cultura da parte del Ministero e della Regione Piemonte, che interesseranno tutte le istituzioni culturali italiane, coinvolge anche la nostra associazione, che fino a questo momento, pur con significative riduzioni, ha tuttavia sempre ottenuto un contributo per le proprie iniziative. La nostra Società aderisce all'Associazione delle istituzioni di cultura italiane (AICI) e al coordinamento delle Istituzioni culturali del Piemonte, nato in questa contingenza. Il Seggio uscente ha seguito con attenzione, partecipando anche ad alcuni incontri a Torino, lo sviluppo della situazione che, per il momento, appare ancora priva di soluzioni e dunque carente di finanziamenti .

Ci auguriamo che, se ci sarà un miglioramento della situazione economica, i finanziamenti ricomincino gradatamente ad aumentare dal 2014.

Il bilancio consuntivo 2011, approvato dall'Assemblea dei soci il 21 aprile 2012, si è chiuso con un saldo attivo di 46,02 euro a fronte di una spesa di 96.224,09 euro. Il patrimonio è rimasto sostanzialmente uguale passando da 166.489 del 2010 a 166.163 del 2011

Nel corso dell'anno il realizzarsi dei progetti previsti ha riscontrato un ritardo nei pagamenti dagli enti Ministeriali, Regionali e dall'otto per mille che però si sono in massima parte concretizzati nei primi mesi del 2012. Pertanto troverete nei ratei attivi del bilancio patrimoniale un totale di 46.620,67 che in massima parte è iniziato a pervenire da marzo 2012. La situazione dei ratei attivi a luglio 2012 è migliorata passando alla cifra di 20.216,92.

Il futuro, tuttavia, permane sempre incerto. In questa situazione di precarietà, il seggio presenta per il 2012-2013 un preventivo fondato solo su progetti finanziati sia dall'OPM sia dalla Regione Piemonte, sia dal Ministero, che verranno spesi solo in caso di approvazione. Come si è detto, per un ulteriore risparmio, si rimanda alla discussione dell'Assemblea la questione dei Convegni annuali e in particolare dell'annullamento del Convegno 2013.

Il preventivo di spesa previsto (allegato alla relazione) per il 2013 è di 82.500 euro in pareggio.

Il Seggio fa inoltre affidamento sulla liberalità di molti affezionati sostenitori, che con i loro doni, previsti come donazioni e liberalità varie, ci auguriamo arrivino alla cifra di € 2.000,00. Assommati alle quote dei soci, e ai proventi finanziari, questi aiuti dovrebbero contribuire alle spese di gestione per circa € 17.000,00, che aumenteranno se la quota sociale verrà modificata.

Il Seggio ritiene infatti che alcune delle voci di uscita non siano riducibili, come quelle che attengono alla responsabilità del funzionamento della Biblioteca e del Museo o quello per l'utilizzo dei locali dell'Archivio. Osiamo sperare che questa solidarietà si saprà esprimere in maniera concreta e permetterà di superare un lungo momento di difficoltà, nella prospettiva che in un futuro non troppo lontano

la cultura possa tornare ad avere il posto che le compete nei bilanci di Ministero e Regione. È di conseguenza di tutta evidenza che, qualora le liberalità di cui si dice qui sopra non raggiungano i livelli previsti, il Seggio dovrà ricorrere ad intaccare il patrimonio della Società.

Susanna Peyronel, presidente
Gabriella Ballesio, vicepresidente
Bruno Bellion,
Giorgio Ceriana Mayneri cassiere
Davide Dalmas
Daniele Jalla
Matteo Rivoira, segretario

OPPORTUNITÀ DI SOSTENERE CON IL **5 PER MILLE**
la **SOCIETÀ DI STUDI VALDESI**

Care amiche, cari amici,

anche quest'anno proponiamo la nostra associazione come destinataria del contributo 5 per mille dell'IRPEF.

Se desiderate aderire all'invito, vi ricordiamo che, oltre alla firma, dovete indicare il codice fiscale che è **94514640013,** da inserire nel primo spazio *"Sostegno del volontariato e delle altre organizzazioni non lucrative di utilità sociale, delle associazioni di promozione sociale e delle associazioni e fondazioni riconosciute che operano nei settori di cui all'art.10, c. 1, lett a), del D.Lgs. n. 460 del 1997"*.

Grazie!

CONVOCAZIONE ASSEMBLEA

L'Assemblea ordinaria della Società di studi valdesi,

è convocata per **sabato 24 agosto 2013,**

alle ore 9:00 in prima convocazione e alle **ore 17:00** in seconda convocazione presso la Casa Unionista, in via Beckwith 5, Torre Pellice.

Ordine del giorno:

- elezione del presidente e del segretario dell'Assemblea
- relazione del Seggio sulle attività 2012-2013
- illustrazione delle attività 2012 della Fondazione Centro Culturale Valdese
- presentazione nuovi soci
- discussione
- approvazione dell'operato del Seggio 2012-2013
- approvazione del bilancio preventivo 2014
- elezione del Seggio 2013-2014
- elezione dei revisori dei conti per l'anno 2013
- varie ed eventuali

Il Seggio

Caro Socio, cara Socia,

Le rammentiamo che in occasione dell'ultima Assemblea di agosto 2012 i soci presenti hanno votato l'aumento della quota sociale, ferma da diversi anni, **da 28 euro a 32 euro** per l'Italia e per l'estero da **33 euro a 37 euro**.

La quota annuale, che dà diritto a ricevere gratuitamente i due numeri del Bollettino, i tre numeri della Beidana, l'opuscolo del 17 Febbraio e ad acquistare i volumi della Collana storica con il 50% di sconto sul prezzo di copertina, è un importante contributo economico che rende possibile alla Società di Studi Valdesi proseguire l'opera di tutela e valorizzazione del nostro patrimonio culturale attraverso pubblicazioni, convegni, la gestione della biblioteca e dell'archivio e le iniziative che vengono realizzate ogni anno.

È desiderio comune che il progetto dei fondatori, ancora vivo e attuale, costituisca un programma anche per il futuro, ma tutto questo può continuare soltanto con una oculata amministrazione e con la collaborazione e il contributo anche economico di tutti i soci.

Per questo rivolgiamo un invito a tutti e a tutte a versare le quote arretrate, a rinnovare quella per l'anno in corso, a fare delle piccole donazioni e a proporre nuove associazioni e contatti per promuovere nuove energie e per arricchire culturalmente la nostra Società.

Il pagamento può essere effettuato tramite:

1) conto corrente postale n. 14389100
2) IBAN: IT 86 V 03069 31070 000026240176
3) direttamente in segreteria della Società il martedì mattina e il giovedì tutto il giorno.

INDICE

FEDERICO EMIDIO BO, *Il manoscritto 263 del fondo valdese di Dublino: descrizione, storia e annotazioni filologiche* 3

GIANCLAUDIO CIVALE, Il Connestabile e il predicatore. *Le orazioni funebri di Arnaud Sorbin in morte di Anne de Montmorency tra ideale crociato, sacralizzazione della monarchia e visioni apocalittiche (1567-1568)* 47

FRANCESCO DEI, *Protestanti di Linguadoca e scristianizzazione rivoluzionaria (1793-1794)* 83

NOTE E DOCUMENTI

DANIELE TRON, *Tre documenti del giugno-luglio 1561 concernenti i valdesi* 139

RASSEGNE E DISCUSSIONI

MATTEO AL KALAK, *Nuove esigenze e antichi nemici: due ricerche sull'Inquisizione a Modena* 161

SUSANNA PEYRONEL RAMBALDI, *Si rincomincia dal processo al cardinal Giovanni Morone: la nuova edizione a cura di Massimo Firpo e Dario Marcatto* 165

GIOVANNA PONS, *Una testimonianza sulla Chiesa Evangelica di lingua italiana di Zurigo* 170

Princeton Theological Seminary Library
1 1012 01494 9244

Recensioni 183

Vita della società 199

Finito di stampare il 17 maggio 2012 - Stampatre, Torino

Società di Studi Valdesi
10066 TORRE PELLICE (To) Via Beckwith, 3
C.C. Postale N. 14389100 Codice Fiscale: 94514640013

DALLO STATUTO DELLA SOCIETÀ

2. *Finalità.*

1) La Società si propone di promuovere studi e ricerche sulla storia e sulla diffusione del movimento e delle Chiese Valdesi, sui movimenti di riforma religiosa in Piemonte e in Italia e sull'ambiente delle Valli Valdesi.

2) La Società persegue i propri scopi mediante:

a) la pubblicazione di ricerche e documenti sul suo Bollettino o in altra sede;

b) l'organizzazione di convegni di studio e di incontri qualificati, a carattere nazionale ed internazionale;

c) l'organizzazione e la messa a disposizione degli studiosi di una Biblioteca e di un Archivio storico specializzati;

d) la creazione e il funzionamento di un Museo storico valdese in Torre Pellice, di Musei storici locali e di altri Musei specializzati nelle Valli Valdesi, la collaborazione a iniziative e realizzazioni in questo senso di Enti pubblici e privati attivi nelle Valli Valdesi o altrove;

e) la tutela e la valorizzazione del patrimonio storico ed archivistico delle Valli Valdesi, in collaborazione con le Chiese, con la Tavola Valdese, con gli Enti locali e con i privati interessati;

f) l'istituzione di rapporti, scambi di pubblicazioni ed incontri con altre associazioni che perseguano scopi affini;

g) la diffusione dell'interesse per la storia e gli studi sul movimento e le Chiese Valdesi, sui movimenti di riforma religiosa in Piemonte e in Italia e sull'ambiente delle Valli Valdesi;

h) la partecipazione, sotto qualsiasi forma, in altri Enti od Associazioni culturali aventi finalità che rientrano, totalmente o parzialmente in quelle della Società.

3) La Società non persegue fini di lucro.

9. *Pubblicazioni.*

1) La Società cura la pubblicazione del «Bollettino della Società di Studi Valdesi», almeno una volta l'anno e di un opuscolo in occasione del 17 febbraio di ogni anno.

2) Bollettino ed opuscolo sono destinati a studi e documenti sulla storia e la diffusione del movimento e delle Chiese Valdesi, sui movimenti di riforma religiosa in Piemonte e in Italia, sull'ambiente delle Valli Valdesi. Essi vengono inviati gratuitamente a tutti i soci effettivi in regola con il pagamento della quota sociale, ed a quelli onorari, nonché agli abbonati non soci.

3) La Società promuove inoltre altre pubblicazioni, periodiche e non, inerenti ai propri scopi.

I soci ricevono gratuitamente il Bollettino semestrale, La Beidana e l'opuscolo che viene pubblicato in occasione del 17 febbraio.

Segreteria (responsabile: Luisa Lausarot) - orario di apertura: martedì ore 9.00-13.00; giovedì ore 9.00-13.00 / 14.30-18.00 - tel. e fax: 0121.93.27.65.

Archivio (responsabile: Gabriella Ballesio) - orario di apertura: martedì, mercoledì, giovedì ore 9.00-13.00 / 14.00-18.00; venerdì ore 9.00-13.00 - tel. 0121.91.603

Biblioteca - orario di apertura: martedì, mercoledì, giovedì ore 9.00-13.00 / 14.00-18.00; venerdì ore 9.00-13.00 - tel. 0121.93.21.79.

pubblicazione
informativa
no profit
Omologato
Posteitaliane

Semestrale
Autorizzazione del Tribunale di Pinerolo n. 3/71 del 15 dicembre 1971
Direttore Responsabile: Daniele Lupo Jallà
Stampa: Stampatre - Torino

Sped. in abb. post. - Legge 662/96, art. 2 comma 20/c
Filiale di Torino - n. 1 - 1° sem. 2013

€ 12,00